

جان لاكروا نظرة شاملة

على الفلسفة الفرنسية المعاصرة

ترجمة: يحيى هويدي
أنور عبد العزيز
تقديم: أنور مغيث

تأليف: شمس الدين الأزهري



2693

أشهر جرديات على الجدران

باعتقون

هنا مسود الأزيحية

فوالكر في بحر الكتب

قناة مصر الثقافية والفنية

نظرة شاملة

على الفلسفة الفرنسية المعاصرة

المركز القومي للترجمة
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 2693
- نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة
- جان لاكروا
- يحيى هويدى، وأنور عبد العزيز
- أنور مغيث
- 2016

هذه ترجمة كتاب:

Panorama De La Philosophie Francaise Contemporaine
By: Jean Lacroix
Copyright © 1966, Presses Universitaires de France.
All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة
شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

نظرة شاملة

على الفلسفة الفرنسية المعاصرة

تأليف: جان لاکروا

ترجمة: يحيى هويدى

أنور عبد العزيز

تقديم: أنور مغيث



2016



بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

لاكروا، جان
نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة/ تأليف: جان لاكروا؛
ترجمة: يحيى هويدى، أنور عبد العزيز.
القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٦
٢٤٤ ص، ٢٤ سم
١- الفلسفة الغربية
(أ) هويدى، يحيى (مترجم)
(ب) عبد العزيز، أنور (مترجم مشارك)
(ج) مغيث، أنور (مقدم)
العنوان
١٩٠

رقم الإيداع: ٢٠١٥/ ١٤٦٣١
الترقيم الدولى: 0 - 0356 - 92 - 977 - 978 - I.S.B.N
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية



تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

تقديم

ثمة اتفاق شائع لدى مؤرخي الفلسفة على اعتبار ديكارت أبا الفلسفة الحديثة. ولقد أتاح ذلك للفلسفة الفرنسية مكانة مرموقة في الإنتاج الفلسفي الحديث. ولقد ازدهرت الفلسفة بعد ديكارت بشكل كبير في ألمانيا وإنجلترا وبعد ذلك في أمريكا. وعلى الرغم من أن الخطاب الفلسفي هو بطبيعته خطاب كوني، أي إنه موجه للبشر كافة على اختلاف ثقافتهم، فإنه يحمل بعض السمات القومية للبيئة الثقافية التي ولد فيها واحتضنته. ومن هنا كانت للفلسفة الفرنسية خصائص تميزها.

فهي تهتم بالإنسان أكثر مما تهتم بالأشياء وتحاول دائما الغوص في أعماق النفس البشرية كما أنها تسلك طريق التأمل الفلسفي، مهما كان طويلا، بصبر ومثابرة. كما ابتعد فلاسفتها عن بناء الأنساق الفلسفية المعقدة أو اللجوء إلى الألفاظ القديمة المهجورة. واقتربت الفلسفة في فرنسا كثيرا من الأدب، إما بتبنى الأنواع الأدبية للتعبير عن الفلسفة، كما هو الحال مع فولتير وروسو، وكذلك مع كامو وسارتر، وإما بابتكار أساليب جديدة في النثر كما هو الحال مع مونتاني وبسكال.

الأسلوب الفلسفي الفرنسي قريب من لغة الحياة اليومية وبعيد عن الإغراق في المصطلحات الميتافيزيقية. وكان المفكر الإيطالي أنطونيو جرامشي في تحليله لمفهوم الحس المشترك يرى أنه ملئ بالخرافات والمتناقضات، وهو، على حد تعبيره، جامع لكل هلوسات التاريخ. إلا أن هذا الحس المشترك أو بمعنى آخر وعي الجماهير، في لحظات تاريخية معينة، مثل لحظات الثورات، يميل لأن يكون

حسا نقديا. وفي هذه الحالة يرى جرامشي أنه يمكن للطبقات الشعبية الفرنسية أن تستفيد من الإنتاج الفلسفي الفرنسي؛ نظرا لأسلوبه المألوف والقريب من لغة رجل الشارع، في حين أن الطبقات الشعبية الألمانية ستكون أقل حظا؛ لأن الإنتاج الفلسفي الألماني يستخدم أسلوبا صعب المنال.

في النصف الثاني من القرن العشرين عادت الفلسفة الفرنسية تحتل موقع الصدارة في العالم بفلاسفتها الوجوديين والماركسيين والبنويين. أما النصف الأول من ذلك القرن، والذي انشغل العالم فيه بحربين عالميتين كبيرتين فقد كان مرحلة بالغة الخصوبة والثراء في تاريخ الفلسفة الفرنسية، شهدت ابتكارا مذهلا في المشكلات المطروحة وفي مناهج تناولها. والكتاب الذي نقدمه للقارئ يبين هذه الحقيقة بشكل ممتع ومثير. ويكفي أن ننظر إلى فيلسوف للعلم مثل باشلار، والذي لم ينشغل بتحديد خطوات المنهج العلمي، كما هي عادة فلاسفة العلوم وإنما بحث في المناطق الغامضة التي تجمع بين العلم والخيال وبين الإنجازات العلمية والرغبات النفسية الدفينة اللاواعية. ولننظر أيضا إلى البعد الروحي أو الديني في الإنسان، والذي تناوله الفلاسفة الفرنسيون المعاصرون من زوايا جديدة مبتكرة تختلف عما تعودنا عليه في اللاهوت التقليدي. كما تفاعل الفلاسفة الفرنسيون مع مذاهب ومدارس فلسفية أجنبية فأطالوا عمرها وأكسبوها تنوعا؛ فعلى سبيل المثال تبنى سارتر وميرلوبونتي وريكور فينومينولوجيا هوسرل في بداية مسيرتهم الفلسفية، فاتجه بها الأول نحو علم النفس، والثاني نحو نظرية الإدراك، والثالث نحو فن التفسير. ويمكن أيضا أن نلاحظ الحضور الخاص لفلاسفة مثل ماركس ونييتشه وكيركجورد، ولكن في إطار تناول جديد يخرج عن المألوف وينسج شبكة من العلاقات بين مفاهيم فلسفية كنا نظنها منفصلة أو متباعدة.

والكتاب الذى بين أيدينا يلقي الضوء على هذه الفترة المهمة التى تمتد حتى عقد السبعينيات فى القرن العشرين.

وجدير بالذكر أن هناك تأثيراً كبيراً فى المشهد الفلسفى العالمى المعاصر للفلاسفة الفرنسيين، لا سيما ميشيل فوكو وجيل ديلوز وجاك دريدا وجان فرانسوا ليوتار. ويتجلى هذا التأثير فى تكوين أيديولوجيات حركات التمرد السياسى، وفى بيانات المدارس الطليعية فى الفن، وفى النقد الثقافى، ونظريات ما بعد الاستعمار، ونقد المركزية الأوروبية. ولقد ساهم التلقى الأمريكى لأعمال الفلاسفة الفرنسيين فى إعطائهم هذه الأهمية العالمية، بل قيل إن الفيلسوف الفرنسى لا ينال مكانته التى يستحقها فى بلده إلا بعد الاهتمام الأمريكى به.

ولكن هذه الأهمية العالمية لم تكن إلا حصيلة إنتاج فلسفى مكثف طوال التاريخ القريب الذى يبدأ مع القرن العشرين.

وهذا الكتاب يلقي الضوء على هذا الإنتاج فى تعدده وتنوعه. وقد اختار المؤلف فى وضعه لهذا الكتاب، الذى يضعنا فى قلب الفلسفة الفرنسية المعاصرة، إستراتيجية ذات ثلاثة أبعاد: أولها أن يقوم بالتغطية الواسعة لأكبر عدد من الفلاسفة، وثانيها أن يعرض لهم من خلال لغة متاحة للقارئ غير المتخصص، وثالثها ألا يكون هدفه هو عرض مذهب الفيلسوف وتلخيصه، بحيث ينقل للقارئ الشعور الواهم بأنه قد أحاط بفكر الفيلسوف وكون فكرة متكاملة عن فلسفته، وإنما تقوم طريقته فى تناول الفلاسفة على إلقاء الضوء على مفهوم فلسفى أو على كتاب أو على موقف للفيلسوف بصورة تتقل لنا جوانب الأصالة والتجديد فى أعماله، دون أن تكون بديلاً عن قراءة الفيلسوف نفسه والاستزادة فى دراسة أعماله؛ فالمؤلف يعرض الفلاسفة بصورة تدفع القارئ إلى مزيد من التعمق والمعرفة.

ولو شئنا أن نصف أسلوب مؤلف الكتاب من خلال استعارة تشكيلية، لقلنا إنه لا يرسم بورتريها للفلاسفة محدد الملامح والقسمات، ولكن يرسم منظراً طبيعياً عاماً للفلسفة الفرنسية. إنه ينثر بريشته بقعا لونية هنا وهناك، لكنها تنتهي إلى أن تكون منظرا عاما مليئا بالجمال والأنهار والأشجار والسحب.

هذه النظرة البانورامية الواسعة على تلك الفترة المهمة والخصبة في تاريخ الفلسفة الفرنسية، بل وفي تاريخ الفلسفة العالمية المعاصرة، لها فضل الكشف عن المناخ الفكري الذي نشأت فيه فلسفة الأعلام الفرنسيين المعاصرين الكبار، وتتيح لنا أن نرسم مساراً فكرياً متواصلاً لتطور الفلسفة الفرنسية المعاصرة، كما أنه يبعث من جديد فلاسفة كباراً كان يمكن أن يطويهم النسيان، رغم أهمية أعمالهم، مما يجعل القارئ يشعر بلذة الاكتشاف وبأن الكتاب مليء بالمفاجآت السارة.

ولقد عكف على ترجمة الكتاب أستاذان كبيران هما: الدكتور يحيى هويدي أستاذ الفلسفة، والدكتور أنور عبد العزيز أستاذ اللغة الفرنسية، فخرج الكتاب، في لغته العربية، يتميز بدقة التعبير وجمال الأسلوب وسلاسته.

أنور مغيث



المشتركون في هذا الكتاب

المؤلف :

جان لاکروا : استاذ الفلسفة بجامعة لیون .

المرجمان :

الدكتور یحیی هویدی : الاستاذ بكلية الشريعة - جامعة الملك عبد العزيز بالملكة العربية السعودية . حصل على الليسانس والماجستير الممتازة من قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة ، عضو بعثة جامعة القاهرة الى فرنسا من عام ١٩٥٠ حتى عام ١٩٥٥ ، دكتوراه الدولة في الفلسفة مع مرتبة الشرف من السربون عام ١٩٥٥ . عين مدرسا فاستاذا مساعدا بكلية دار العلوم جامعة القاهرة ثم استاذا لكرسى الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٦٦ ، ثم رئيسا لقسم الدراسات الفلسفية والنفسية بها .

كان وکیلا ثم عميدا لكلية الآداب جامعة القاهرة ، له عدة مؤلفات في الفلسفة المعاصرة والاسلامية من أهمها : بارکلی (من سلسلة نوابغ الفكر الغربی) - مقدمة في الفلسفة العامة - دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة - منطق البرهان - ما هو علم المنطق ؟ (دراسة نقدية للفلسفة الوصفية المنطقية) - دراسات في علم الکلام والفلسفة الاسلامية - تاريخ فلسفة الاسلام في الشمال الافريقي .

عمل مستشارا ثقافيا لمصر في أكثر من دولة واشترك في عدة مؤتمرات وملتقيات اسلامية وبخاصة في الجزائر .

الدكتور أنور عبد العزيز : تخرج في قسم اللغة الفرنسية بكلية الآداب ، جامعة القاهرة ١٩٣٩ ، عمل مدرسا بالمدارس المصرية بين عامي ١٩٣٩

و ١٩٤٩ وحصل فى خلال هذه المدة على بعض الدرجات العلمية أهمها دبلوم معهد التحرير والترجمة والصحافة من جامعة القاهرة . حصل على دبلوم الدراسات العليا ، ثم دكتوراه الجامعة مع مرتبة الشرف الأولى من السربون ، كما حصل على دكتوراه الدولة مع مرتبة الشرف الأولى من جامعة باريس .

عين عام ١٩٥٤ مدرسا بكلية المعلمين بالقاهرة ، ثم مراقبا عاما للغة الفرنسية بوزارة التربية والتعليم ثم استاذا مساعدا للغة الفرنسية وآدابها بكلية البنات بجامعة عين شمس ، ومشرفا على القسم المناظر فى جامعة القاهرة ، ثم استاذا لكرسى اللغة الفرنسية وآدابها بجامعة عين شمس .

له عدة مؤلفات أهمها « النقد وعلم الجمال » نشر له كتاب « الكونت لوثريامون » بدار نشر بايو بسويسرا ، كما نشر له مقالان فى مجلة « علم الجمال » الفرنسية . القى محاضرات هامة بالاذاعة الفرنسية عن « الآلهة المصرية القديمة فى الادب الفرنسى الحديث » ، كما القى محاضرتين بالاذاعة المصرية عن الشاعر بودلير . قام بترجمة كتاب « علم النفس فى خدمة العلم » بالاشتراك مع زميل له ، وترجم كتاب « قصص فرعونية من العصر القديم » للأثرى الفرنسى لوفيفر ، كما ترجم كتاب « بحث فى علم الجمال » الذى نشرته هذه المؤسسة .



محتويات الكتاب

صفحة

٩	تصدير
١١	مقدمة : تطور الفلسفة الفرنسية

القسم الأول

فلسفات التأمل العقلي

٢٣	١ - فيلسوف التأمل العقلي : جان نابير
٣١	٢ - فيلسوف الإشارة : جابريل مادينييه
٣٩	٣ - فيلسوف « التخطي » : أميديه بونصو
٤٥	٤ - فيلسوف المعنى : پول ريكور
٥٣	٥ - فيلسوف الرضا : لوى لاثيل
٥٩	٦ - فيلسوف الحكم : آلان ..
٦٥	٧ - فرديناند الكيه والسرالية
٧٣	٨ - المثالية الشخصية عند بير لاشييزرى
٧٩	٩ - العقل والتاريخ كما يراها اريك فيل
٨٥	١٠ - فلسفة الدين عند هنرى دوميرى ..

القسم الثانى

فلسفات الوجود

٩٣	١ - فلسفة الحرية عند نيكولا بيرديايف
٩٩	٢ - الشخصية عند ايمانويل مونييه
١٠٧	٣ - الفلسفة المسيحية عند موريس نيدونسيل
١١٥	٤ - اللامتناهى والجار فى فلسفة ايمانويل ليثيناس
١٢٣	٥ - السقراطية المسيحية عند جابريل مارسيل
١٢٩	٦ - الماركسية
١٣٧	٧ - فيلسوف الألفاظ : موريس ميرلو - بونتى
١٤٥	٨ - « سجناء التونا » ، أو الوجود المأساوى الحديث
١٥٣	٩ - جان پول سارتر و « نقد العقل الجدلى » ..
١٦١	١٠ - فيلسوف العواطف : ميشيل هنرى ..
١٦٧	١١ - التجربة الميتافيزيقية للفيلسوف جان فال ..
١٧٣	١٢ - فلسفة التجربة كما يراها الفونس دى ويلهنز ..

القسم الثالث

ابستمولوجيا - انتروپولوجيا - سيكولوجيا

نظرية المعرفة - علم الانسان - علم النفس

١	- ابستمولوجيا الهوية (مبحث المعرفة بالتطابق والشخصية الخاصة) عند أندريه لا لاند	١٨١
٢	- العقلانية التطبيقية عند جاستون باشلار	١٨٩
٣	- العقل والدواء عند فرانسوا داجونيه	١٩٧
٤	- مغزى الجنون كما يراه ميشيل فوكو	٢٠٥
٥	- البنيانية عند كلود ليفي شتراوس	٢١٣
٦	- علم النفس عند موريس برادين	٢٢١
٧	- علم الاجتماع عند جورج جورفيتش	٢٢٨
	خاتمة : استاذ الفلسفة	٢٣٦



تقديم

تلبية لرغبة الكثيرين جمعنا بين دفتي هذا الكتاب مقالات نشر أغلبها ، ولا أقول كلها ، في صحيفة مسائية تصدر في باريس ، مما جعلنا ملتزمين بأمرين : الأول ، أن الموضوعات التي تنشر في صحيفة ما تختار تلبية لأحداث الساعة ، وتكون متفقة مع ما يفترض أن يكون عند القراء وعند الكاتب من اهتمامات . والثاني أننا اخترنا هنا ثلاثين مقالا من بين ثلاثمائة نشرت على مدى عشرين عاما ، وكان لا بد لهذا الاختيار أن يكون تحكيميا هو الآخر .

إلا أن هذا لا يعنى إطلاقا أننا لم نكن موضوعيين في اختيارنا . فإذا كنا قد أغفلنا بعض كبار الفلاسفة ، فذلك ببساطة لم يكن إلا لأن فلسفاتهم لا تدخل ضمن إطار هذا الكتاب . ومع ذلك فأننا نعتقد أننا لم نهمل موضوعا من الموضوعات الفلسفية الكبرى التي عولجت في فرنسا منذ عام ١٩٤٤ . ولكننا اضطررنا الى تضيق الدائرة لتكون لدينا فرصة للتحدث عن عالجهوا أيضا .

ولقد جاء تصنيفنا للمقالات هنا مصطنعا ، ولم يكن من ذلك بد حتى نسهل على القارئ مهمة أن يجد ما يبحث عنه . وسيرى القارئ أننا خصصنا المكان الأكبر لفلسفات النأمل العقلى التي تواصل تقليدا فلسفيا فرنسيا أصيلا . وعرضنا بعد هذا لفلسفات الوجود التي تضم ما أطلق عليه ، بشيء من الدعابة : اسم الثلاثة العظام في الفكر الحديث : الماركسية ، والوجودية ، والشخصانية . وإن يكن تأثير هذه الفلسفات أوسع بكثير من الرقعة التي خصصناها لها هنا . وفي قسم ثالث من الكتاب جاء أكثر تنوعا من سابقه أوردنا نماذج من بحوث أكثر تخصصا في ميادين نظرية المعرفة (الاستمولوجيا) وعلم الإنسان (الانثروبولوجيا) وعلم النفس (السيكولوجيا) .

وعندما نخطب على أعمدة إحدى الصحف آلاف القراء ينبغي أن نشوخي
الوضوح والتركيز والإيجاز بقدر الامكان ، وللمقال الصحفي ضروراته التي
تقتضي تجنب كل صبغة تكتيكية والوقوف بقدر عند السطحية . لكننا
حاولنا ان نتلافى تلك العيوب هنا . فاعدنا النظر في جميع المقالات ، مع
اطالتها حيناً ، وتعديلها دائماً ، لكن دون مساس بطابعها الاول .

وعلى القارئ ان ينتظر منا هنا ان نقدم له « مدخلا » اوليا وغير تام ،
قد يؤدي ايجازه الى شيء من الغموض . ونحن من تجربتنا الطويلة نعرف
مدى الصعوبة التي تكتنف الإيجاز . وعلى أي حال ، فان ما ينتظره القارئ
منا هو ان نعرض له فكر غيرنا ، لا افكارنا نحن . ونرجو القارئ الا ينسب
اليينا نحن مسؤولية الافكار التي غالبا ما سيجدها متعارضة ؛ لاننا اضطررنا
في تحليلنا لها الى ان نتقرب منها ما وسفنا ذلك مع تفادينا ان نشير الى
المراجع التي قد لا يكون لها موضع كبير في كتاب من هذا الطراز ، وحاولنا
في كل مرة ان نفهمها من الداخل ، وان نبسط الشرح فيها كما لو كانت
افكارنا نحن .

غير اننا اذا كنا قد تجنبنا اطلاق احكام خاصة من جانبنا ، لان دور
الناقد هو التعريف بالآخرين لا استغلال الفرصة للتعريف بنفسه ، الا ان
القارئ الفطن لن يعسر عليه ان يميز المنحى الذي يتجه نحوه تعاطفنا
العقلي (١) .

(١) نعلم ان تكون مراجع البحث غير تامة . فهي لا تبين جميع آثار المؤلف ، ولا كل
ما كتب منه ، بل تقتصر على ما انتفعنا به في تحرير هذا الكتاب وما هو انفع لفهمه .

مقدمة

تطور الفلسفة الفرنسية

ما كانت الفلسفة الا تفكيرا تساؤليا ، يتساءل فيه الانسان عن الانسان . وما كان الفيلسوف - بعكس المشتغل بالعلوم ، الذي يلتزم بضرورة ايجاد حلول دقيقة محددة لمسائل علمية او رياضية - الا مفكرا يؤجل الى اجل غير مسمى الحل النهائي للمشكلة التي تعرض له ، تاركا هذا الباب مفتوحا لبحث آخر . انه ذلك الرجل الذي يلقي على نفسه دائما ابدا ، سؤال ابي الهول هذا : ما هو الانسان ؟ لقد كتب رينيه بيسير عام ١٩٦٥ كتابا اختار له عنوانا يعبر عن ازلية هذه الحقيقة ، ويضم بين دفتيه شيئا من التناقض . كان هذا العنوان هو : البحث عن الحقيقة : (الفلسفة الخالدة) .

لذا كان من الطبيعي ان تتطور الفلسفة كما يتطور الانسان نفسه . وها نحن اولاء نحضر اليوم احدى مراحل هذا التطور . على أنه يلوح ان من مميزات الفكر الحديث ازدياد التوفيق قدما بين العقل والتجربة ، حيث انتهى او كاد ينتهي ، عصر المنافسة القديمة بين العقلانية والتجريبية ، واخذت العقلانية تسير نحو المرونة من خلال محاولات يصيبها النجاح أحيانا وتمنى بالاخفاق أحيانا أخرى ، واذا بها ، بصورتها هذه تتفق مع التجريبية الاصلية . وهكذا لم تعد الفلسفة تقنع بالتحرك فقط داخل مفهومات نظرية بحتة ، بل نجدها وقد هبطت الى عالم الانسان ، وبدلا من ان تتخذ نقطة بدئها من المثل الفكرية نراها وقد أصبحت تفكيرها ينصب على الأحداث الباطنية ، والخارجية على السواء .. انها أصبحت تحويلا لأحداث التجربة من خلال العقل .

حقا ان هذا الاتجاه قد ظهر فقط أول ما ظهر في فترة ما بين الحربين العالميتين : ولو ان بواذره الاولى كانت موجودة أصيلا منذ عام ١٩٠٠ على ايدي فيلسوفين ، يختلف أحدهما عن الآخر تماما ، نقصد بهما « جوبلو » فيلسوف المنطق ، و « روه » فيلسوف علم الاخلاق ؛ اذ لم يعد المنطق بالنسبة لأول علم المعايير الاولى الفكر ، بل صار تحليلا سيكولوجيا للعقل

البشرى وهو يعمل ، لا يمكن فهمه إلا من واقع « التجربة العلمية » . ولندكر هنا أن الصفة الكبرى لفلسفة أوجست كونت هي أنها انستبدت بالمنطق الشكلى المشيق دراسة عمل التفكير العقلى الواقعى فى مختلف المجالات ، دون أن تفصل بينه وبين المادة التى يطبق عليها . اما « رود » فقد أوضح كيف أن علم الأخلاق لم يمد يستنبط قواعده من مبادئ نظرية بحثة ، بل رجع بدرجة كبيرة الى ما كان عليه عند أرسطو ، علما يدرس نفس الانسان الفاضل ولا ينفصل عن « التجربة الأخلاقية » . واخيرا ما كانت فلسفة « الظاهريات » اليوم الا ترجمة لحركة أعمق وأشد شمولاً لهذه الفلسفات .

لعل الكتاب الذى قدمه لنا جان فال مؤخرا « نحو العينى » هو الذى يمدنا اليوم بفكرة سليمة عن الحركة الفلسفية فى الأعوام الخمسين الاخير . . اذ هو يوضح كيف أن فلسفة اليوم ترمى الى توسيع التجربة فى ذاتها بعيدا عن النظريات والمذاهب . فقد لوحظ منذ مطلع القرن العشرين قيام حركة جدلية ، او على الأقل ، اتجاه يمتنع عن البدء بمحاور فكرية ، ويرد اعتبار المحسوس فى مقابل التصور النظرى .

من هنا أعيد وضع نظرية المعرفة فى مكانها الصحيح الثانوى فى عالم الفلسفة . بعد أن كانت تتمتع بهيبة كبرى خلال القرن التاسع عشر . وحتى فكرة الوعى أصبحت موضع بحث ، او - على الأقل - بدلا من أن تكون سجنا للفرد داخل ذاته ، أصبحت انفتاحا نحو العالم الخارجى وتعايشا معه . وضعفت الثقة فى فكرة النسق الفلسفى ، وفى طريقة املاء المشكلات وفرضها ، واخذت مشكلة الوجود تختفى أمام مشكلة القيم ، وبرزت الجهود التى ترمى الى المصالحة مع الوجود العينى : تلك كانت الإشارات لظهور تحول حقيقى فى عالم الفلسفة .

ولقد بحث ديركهايم ، حوالى عام ١٩٠٠ ، فى مجال الدين ، عن اصل وطبيعة الذهن ، كما اكتشفه برجسون فى نمو الحياة نفسها ، وحاول لابر تونير جهده أن يربط اللاهوت من جديد بجذور الحياة المسيحية التى يمثل البر أحد متطلباتها الاولى . وبالرغم من انعدام التطابق بين الديمومة الخاصة عند برجسون والتصور الجمعى عند ديركهايم والبر عند لابر تونير - إلا أنها تدل جميعا على اتساع التجربة ، وعلى امتداد طريق المعرفة ، وبالاختصار ، تدل على ظهور موقف فلسفى جديد .

هذا الموقف الجديد ، دفع العديد من الفلاسفة المحدثين الى نوع من جدلية المتناقضات بين الداخلى والخارجى ، او بين ما نعيشه وما نفكر فيه . فمن ناحية ، نجد ان من اهم الصفات المميزة لعصرنا هذا - بصرف النظر عن معارضة الماركسية - انتصار الذاتية وفتح الشهية نحو البحث فى الجوانب . ولكن اذا كان العالم فى نظر القدامى « مليئا بالآلهة » فقد جاءت المسيحية فقربت الالهى من البحث الانسانى ، ولم تعد تنظر اليه نظرة القداسة ، أو بالأحرى ، جعلت منه « موضوعا » . وعلى اية حال فان هذا هو ما مهد السبيل لتقدم علوم الطبيعة : وما كان يمكن تسلسل الافكار فى تصور ديكارت للعالم على غرار الآلة لولا ان ساعدت المسيحية على ذلك . اصف انه لو كان العالم موضوعا خالصا ، لما كان للانسان ان ينتمى اليه انتماء كليا الا اذا اعتبر هو موضوعا ضمن الموضوعات الأخرى . من هنا كان نوع من « الانسجام الأزلى » بين الديانة المسيحية وفلسفات الذات . فالانسان المسيحى لا يستطيع انقاذ ذاتيته الا بفضل صلته بالله وبالذوات الأخرى . ومن هنا ، كان من الطبيعى ان تنتصر الذاتية من جهة كفسفة وكفكر . لكن من جهة أخرى ان تصطبب معها بحوثا متعددة عن « الآخرين » ، وأن تؤدي الى « المتعالى » . والى جانب هذا ، كان من الطبيعى أيضا ان يأتى تفكير عكسى ، تنقلب فيه هذه الحقيقة . . ذلك انه لم يكن ممكنا تجنب ان يبحث الانسان عن سنده ، لا لدى الآخرين فحسب ، بل كذلك لدى الأشياء : هكذا تعين على الذاتية المتطرفة ، وهى على العموم وجودية ومستوحاة بدرجات متفاوتة من « كيركجارد » ان تؤسس مشكلة العلاقات مع العالم . وهذا ما يفسر وجود الحرية « كقيمة » فى محور التفكير الفلسفى المعاصر . اذا كانت القيم تفرض نفسها ، واذا كانت هذه القيم موضوعية ، فماذا يكون المعنى الذى تحتفظ به الحرية . . ؟ واذا كانت الحرية خلاقة افلا يمكن ان تتحول الى خروج على القانون ، او الى اباحية . . ؟ من هنا كان التفكير العميق ، والمجهود الشاق الذى بذله « دوميرى » مثلا ليثبت ان القيم لا توجد فى سماء من المعقولات ، وان البشر يحققون وجود تلك القيم فى مسيرتهم التاريخية ، وانهم - اى البشر - رغم ذلك لا يخلقون تلك القيم دون قواعد أو قوانين ، ولكنهم يخلقونها فى علاقتها الوثيقة بالمطلق . واذا كان العقل لا يخضع لمعايير خارجة عنه ، فانه مع ذلك فى أساسه ذو طابع معيارى . .

واقد تولدت عن مثل هذه الصعوبات فى فرنسا مناقشات طويلة بين الماركسيين والفلاسفة الذين يرجعون تفكيرهم الى « الكوجيتو » ؛ فكانت معركة لم تنته ظاهريا الى حل ما ، وظل كل طرف فيها على مبدئه : فرفض

الماركسيون كل فلسفة تكون الذات محورها ، وحاول غير الماركسيين بصورة أو بأخرى اقحام ماركس داخل فكر ديكارت ، ولكنهم لم يتوصلوا الا الى متناقضات ، او الى نتائج تلفيقية . ومع هذا لم تكن هذه الجهود بلا طائل ، فالمعلوم عامة ان المواقف الفلسفية للشيوعية قد اصطبغت بصبغة من المرونة ، نتيجة لتطورها السياسي بدون شك . ومن ناحية اخرى ، وعلى وجه اخص ، نلاحظ ان الجهود التي قامت من اجل التوفيق بين التفكير العقلي والحياة قد اتت بكثير من الثمار . فكل الفلسفة الحديثة تقريبا تبذل قصارى جهدها لوصف الانسان الحي الذي يعيش في قلب العالم وقبل انطلاقه نحو التفكير ، تقصد « انسان ما قبل التفكير » . (١)

ويقدم الفيلسوف المعاصر « ميرلوبونتي » في كثير من العمق والدقة البالغتين ، تحليلا لحالات تجربتنا الحية التي تبدو فيها العلاقة بين الانسان والعالم كاحدى المعطيات الأولية التي يشرع الوعي فيما بعد وفي خطوة متأخرة في التمييز فيها بين الذات والموضوع . فمعنى أنك تعيش ان تكون من هذا العالم ، وان تعمل وتناضل في بيئة ما ، وان تتفاهم وهذه البيئة . . وهكذا يمكن التحدث - وعن طيب خاطر - عن « كوجيتو سابق على التفكير » ، وأمكن ايضا للبعض ان يوجه اللوم الى ديكارت لانه اعطى لجانب التفكير في الكوجيتو اهتماما أكبر مما ينبغى ، ولم يهتم بما يكفى بزاوية « أنا موجود » ، وكما قال كير كجارد : كان يجدر به ان يقول بالأحرى ، أنا أفكر ، فانا غير موجود . . او ، كما يمزح فاليري معارضا ويقول : « احيانا أفكر ، وأحيانا أنا موجود » . فالانسان عند فال كذا هو عند هيدجر ، كائن « متخارج » ، يوجد في آن واحد ، في الأشياء وفي نفسه ، كما يعملو على الداخل والخارج . وهاهو ذا جان فال في كتابه « رسالة في الميتافيزيقا » يؤكد ان هناك رغبة تشغل بال الفكر الحديث دائما ، وهي « اتصال الانسان في جوهره بما هو جوهرى في الأشياء . . »

تؤدي مثل هذه المواقف بطبيعة الحال الى اهتمام خاص بالجسد ، باعتباره أداة الامتداد بجذورنا في هذا العالم ، وما نظرية « جسدى » عند جابرييل مارسيل الا تمييز فعلى لصورة خاصة من صور الفكر المعاصر . . وما كتاب ميشيل هنرى وعنوانه « فلسفة الجسد » الا امتداد بعيد لتلك النظرية ، فهذا الفيلسوف ، اذ يعيد فلسفة « مين دي بران » (٢) يحاول

L'homme pre reflexif (١)

Maine de Biran (٢)

جهده أن يدخل الجسد في دائرة الوجود ، وهي بنفسها دائرة الذاتية ..
ثم يكتشف الجسد الذاتى كأساس للجسد الملموس وللجسد الموضوعى
باعتباره موضوعا معروفا . والواقع أن المشكلة الحقيقية عند « بيران »
مشكلة أنطولوجية . (٢) أنها مشكلة الجسد ، لا باعتباره موجودا ، بل باعتباره
كائنا .. أى أنها مشكلة كينونة الجسد . فإذا لم يكن « الأنا » نابعا من ذاته ،
فماذا عسى أن يكون الوجود ؟ هذا سؤال يلقيه بيران .. ثم يسير قدما ، متبعا
منهجاً ظاهريا يقوم على رد كثير من الحقائق إلى الذات حتى يصل إلى تأويل
الحقيقة الأصلية على أنها حقيقة وجود تكون دائما في انتظار الذاتية المطلقة
التي يكون الجسد أحد اجزائها . فجسدى عبارة عن « أنا » ، والشعور بالأنا
هو الواقعة الأولى للمعرفة ، ويمكن أن نطلق عليها كلمة « حضور الذات في
مواجهة نفسها » ، أى الصورة الأولى لوجودها إزاء نفسها . ويميزها « مين
دى بيران » بأن يطلق عليها تعبير « الشعور بالجهد » أو الحركة .. وهو
لا يقصد هنا الحركة الخارجية (الواضحة الملموسة) بل يقصد الحركة الأولى
الأصيلة ، الحركة كقوة أو حركة الذات . ولقد سبق للفيلسوف « كانت »
أن ميز بين الحركة في المكان والحركة المولدة للمكان ، الحركة التى تؤدى
إلى « تحديد الموضوع » ، والحركة « كفعل للذات » ، ومن هنا أعلن مقدا
الأهمية التى يجب أن تولى للجسد وللحركة المقصودة . لكن طبقا لآراء
ميشيل هنرى ، لا توجد في هذا أنطولوجيا حقيقية ، بل أن هذه القوة
الممارسة وهى قوتى ، وهى أنا ، وهى ذاتى نفسها ، ليست شيئا آخر غير
جسدى ، والحركة المحسوسة مباشرة وداخليا هى الفعل الأصيل الأولى
للجسد الذاتى ..

ومع ذلك ، فربما نشهد في فترة عامى ١٩٦٥ / ١٩٧٠ تحولا جديدا في
الفكر الفرنسى ، يتسم خاصة بشيء من الأفول النسبى لفلسفات الوجودية
والإنسانية ، وينتشر في سبيله إلى زحزحة هيغل باعتباره سيد التفكير
وملهم الجيل الجديد ، لأنه - أى ينتشره - يعارض الميتافيزيقا وينصب
نفسه في آن واحد فيلسوف « الكائن متعدد الأشكال » الذى يجب تفسيره
بدلا من الكشف عنه . ولم يكن ما كتب كل من جان جرانويه ، وجيل ديلاوز ،
إلا دليلا يثبت صحة كل هذا مجتمعا . أضف إلى ذلك أن « البنيانية »
أخذت تتخطى كلا من الجمال اللغوى وعلم الإنسان - الأنثروبولوجيا -
لتفزو عالم الفلسفة . وصحيح أننا لابد وأن نتحدث هنا أيضا عن كوجيتو
لكنه لم يعد ذلك الكوجيتو الشفاف الذى يقودنا إلى تأكيد الوجود ، بل إلى

كوجيتو يفتح الطريق أمام سلسلة طويلة من التساؤلات التي تدور حول مشكلة الوجود . لاحظ هنا أن مشكلة التعبير اللغوي لا بد وأن تكون في مركز الوسط من التفكير المعاصر . غير أن اللغة تصبح نفسها « بناءً ونسقاً » تنفصل عن الذات المتكلمة : بمعنى اختفاء تعبير « أنا أتكلم » ، ثم بالتالي ظهور تعبير « هناك كلام » ، أو « يوجد كلام » الخ . . لأن الـ « أنا » لم يعد هو المتسبب في الكلام ، أو أصله ، أو مصدره ، بل تصبح « مكان » أو « موضع » الكلام . وحين قام « لاكان » بتفسير فرويد قال أن « حديث اللاشعور يعاود ويسمع خارج الذات » ، فهو حديث يعمل كلفز . ويأتي الفيلسوف « التوسر » بدوره ليؤكد « لا انسانية » ماركس . ويقترح نوعاً من تفسير بنياني للماركسية . ويقول بأن كل شيء يجب أن يفهم على أنه « كل بنياني » ، وأنها لكي نفهم ماركس ، يتعين علينا أن نرفض وجود « مركز » أو « محور » ، أو ذوات خالقة للمعاني ، وبالتالي تخلق التاريخ . وكما كتب جاك جولدبرج - وهو في هذا على صواب تام - فإن مفهوم الفلسفة الماركسية ينتقل ، متخذاً طريق العلاقات الاجتماعية في مجموعها ، لا طريق التأمل الانساني ، ولا يمكن اصلاح متناقضات القوى الاقتصادية والاجتماعية على مستوى « المشروع » ، أو العلاقات الفردية ، إذ أن هذه المتناقضات نتاج « غير مقصود » لنمو النسق . وفكرة النسق هذه هي التي يلج عليها ميشيل فوكو ويقول انه توجد لغة تميز كل نمط من أنماط الثقافة . أو إذا شئنا ، مجموعة من مقولات تنتمي الى التاريخ وتكون مجهولة من الذين يستخدمونها ، وتكون ضرورية جداً ، بل وجوهريّة لدرجة أنها تظل لا شعورية ، وتحدد انفتاح أو انغلاق المعارف في عصر من العصور . وهو يطلق سلفاً تعبير « مجال المعرفة الممكنة » على ما يحدد في زمن ما ، وبناء على التجربة ، كما يحدد صورة كينونة الأشياء التي تظهر في هذا الزمن ، ويسلح النظرة اليومية بسلطة نظرية ، ويحدد الظروف والشروط التي يمكن فيها التحدث عن الأشياء بحديث يعترف به كحديث حقيقي . على انه اذا كانت فكرة « البناء » تنسب الى « كانت » ، لكن البناء هنا موضوعي ، ويشير الى مقولات الوجود بدلا من ان يكون مقولات للتفكير . واكتشاف كينونة اللغة يؤدي بمفارقة مذهلة الى خاتمة المطاف في اكتشاف الانسان ، اذ يقول هذا الفيلسوف : « ان الانسان اختراع ، يدلنا التركيب الأثري لبنية الفكر فيه ، بسهولة على مدى حداثة ظهوره ، وربما أيضا على قرب نهايته » .

ومهما يكن من أمر هذه الآراء الجريئة ، فالبنية لا تستطيع استبعاد نشأة التفكير ، ولا يستطيع النسق أن يستبعد التاريخ ، ومن الضروري - على الأقل - تبيان كيفية الانتقال من بنيان لآخر . والسبب في ذلك الامر

الذى لا يمكن ان يتم دون فعل الانسان وتفكيره . وعلى كل فمشكلة المعرفة تظهر اليوم فى التمييز (الذى يبحث فيه ويتحمس له الفيلسوف ديلتى) (٤) بين الشرح والفهم ؛ فاذا كان هذا وذاك ، كما يرى جورفيتش يكمل احدهما الآخر ، ولا يوجدان منعزلين ، فمعنى هذا انهما يعبران عن وجهين مختلفين لمنهج واحد ، فمعنى الفهم ان تفهم معنى . وها هو ذا سيرج دوبروفسكى الفيلسوف والناقد الادبى يدافع عما يسمى النقد الادبى الحديث للبرنيانين ، ويقول بأن العمل الادبى ليس « موضوعا » ، بل انه شفرة لوجود ذاتى ، يجدر تفسيره باعتباره كذلك ، بعيدا عن الرموز الخارجية ، وتجاوزا لها ، فى افق فلسفة حقيقية للذاتية . بل يتحدث دوبروفسكى عن « كوجيتو نقدى » ، اذ ليس من الواضح ان المنهج التفسيرى يتعارض والفهم التأملى ، ويرى الفيلسوف « ريكور » — بعد ان يواجه ما يطلق عليه فن التأويل الرمضى للشك ، كما هو موجود فى فلسفات سبينوزا — ونيتشه — وفرويد — وماركس — ان معرفة الظواهر المحيطة بالـ « انا » ابعد ما تكون قضاء على التفكير ، بل على العكس من ذلك ، تقويه وتنقيه . ويتطرق « ريكور » بعد ذلك الى تعميق فلسفة هى فى آن واحد تأويلية تأملية ، يستوحيا اصلا من ديكاوت ، وكانت ، وهوسرل ، ونابير . ومعنى هذا ان تصبح الفلسفة العقلية (٥) فى كل العصور جزئية وضيقة الحدود . فلا بد اذا ان نقوم على مهاجمتها دائما كلما ظهرت من جديد واوشكت على الانتصار . . . ويلاحظ ان العصر الذى نعيش فيه هو اكثر العصور تقصيرا فى هذا . الا ان هناك « طريقا ملكيا » تستطيع الفلسفة ان تسلكه : ذلك ان عليها ان تستند الى هذه الحقيقة التى لا مراء فيها ، ونقصد انه اذا كان العلم متجددا وخالقا مبدعا بصورة دائمة ، فانه كذلك « جامع » ، اى انه يشتمل على المعلومات السابقة . بذلك يجب ان تبقى وحدة معينة للعقل من خلال جميع التحولات . ولنقل بالاحرى ان دور فلسفة الروح ينحصر فى ضرورة استمرار تخطى العقل ، بأن يدمج دائما فيها كل ما يحصله هو ، الامر الذى يجعلنا جميعا — ومهما تكن ميولنا الفلسفية — نأمل دائما فى تقدم فلسفة الروح ، اذا اريد ان يفهم من كلمة « الروح » الانسان العيى الشامل ، بما عليه من حالة جسدية واجتماعية ، ومن حيث هو يستخدم عقله لاقامة بنيان الموقف الذى يكون عليه . على ان الواجب الذى يقع على عاتق فلسفة اليوم ، وفلسفة كل يوم ، هو اضعاء صفة المرونة على النزعة العقلية ، دون ان يؤدى هذا الى التردى

Dilthey (٤)
Rationalisme (٥)

في اللاعقلية . ولقد ذكرنا بذلك الفيلسوف « برهيه » (٦) ، في ختام أحد مؤلفاته الأخيرة ، حيث يحدثنا عن تحولات الفلسفة الفرنسية ، الا وهى أن نعرف ما اذا كنا نريد الدفاع - ونحن في حالة يأس - عن الحضارة الغربية - وأن نستمر في التلميح بحركة من يحترف المصارعة ودون أن ننتظر مخرجا سعيدا - او ما اذا كان علينا أن نستمر في العمل دون أن نصاب بالجمى وبقصد الإبقاء على ما يمنح تلك الحضارة قيمة ما ، وبقصد رفع مستواها . فالضعف الذى يصيب الباحث لا يأتى غالبا الا من حالة ذعر لا مبرر لها . هذا الذعر الذى اصاب العالم أجمع ، ها هى ذى الصحف اليومية لا تفتأ تذكرنا كل يوم بالأسباب التى تدعونا الى الخوف بعضنا من بعض ، هذا فى حين لا يصور لنا كبار المفكرين الا ياسا والمأ . فمهمة الفلسفة لا تزال ، كما كانت على الدوام ، هى أن تجعلنا نحفظ بهدوء أعصابنا وبالقدرة على التفكير التأملى العقلى .

المراجع

BREHIER (Emile), Transformation de la Philosophie Française (Flammarion).

— Etudes de Philosophie Moderne (Presses Universitaires de France).

Philosophie-Religion, t. XIX de l'Encyclopédie Française (Larousse). Article de Jean Lacroix sur L'évolution de la Philosophie Française.

WAHL (Jean), Tableau de la Philosophie Française, coll. "Idées" (Gallimard).

القسم الأول

فلسفات
التأمل
الحق

فيلسوف التأمل العقلى

جان نابير*

ما من شك فى أن جان نابير اكبر المفكرين الفرنسيين اليوم .. فهو « فيخته » (١) عصرنا هذا ، رغم الفروق الواضحة بين تفكيره وتفكير « فيخته » . انه قبل أى شىء فيلسوف تأملى (٢) على نهج لاشلييه (٣) اولانيو (٤) ، ولو انه من أولئك الذين لم يقدموا لنا الا القليل من النصوص المكتوبة ، مصوغا فى قالب لبس من اليسير تفهمه . من هذه المؤلفات ، نذكر : « التجربة الباطنة الحرية » (٥) ، وهى نزع من تاريخ المسار الوعى ، اتبعه بعد ذلك بمدة ليست بالقصيرة بكتاب : « عناصر من أجل فلسفة اخلاقية » (٦) حيث يبلغ المنهج التأملى للتقليد الفلسفى الفرنسى اقصى كماله .. ثم قدم لنا فى نهاية حياته وللمرة الأخيرة كتابا عنوانه : « بحث فى الشر » (٧) يمتد فيه التفكير التأملى امتدادا يجعله قادرا على تناول مشكلة الدين من زاوية منهج المباطنة (٨) الذى ظل مخلصا له . كان نابير قد كتب منذ رسالته فى الدكتوراه يقول انه منذ ظهور الكوجيتو الديكارتي ، ظلت مسالتان تسيطران على الفكر الحديث وهما : تأسيس العلم ، وحماية عليّة الوعى . ومن حيث المسألة الاولى ، قدمت الفلسفة النقدية « الكانتية » اسهاما كان حاسما وما يزال ساريا عندما رفضت ابولا الدوجماتيقية الميتافيزيقية ، ووضعت نظرية للوعى تبدأ من التفكير فى العلم ، وتصورا للذات التى تخلصت من كل

Jean Nabert	(*)
Fichte	(١)
réflexif	(٢)
Lachelier	(٣)
Lagneau	(٤)
L'expérience intérieure de la liberté	(٥)
Eléments pour une éthique	(٦)
Essai sur le mal	(٧)
Immanence	(٨)

خضوع للوجود . . ثم اللجوء الى مقولات ، مفهومة على انها معايير لهذا النشاط ، معايير تستبعد كل واقعية ، تقوم على افتراض معقولات ثابتة (٩) ، لكن فلسفة « كانت » في مقابل ذلك أخفقت دون الوقوف على عليّة الوعي ، مما جعل الانسان قادرا على الفعل فقط لا على التفكير . . ورغم أن « كانت » يدعى عزل أخلاقية المعرفة ، فان فكرة الاستقلال الذاتى للانسان لا تكفى للتمييز تماما بين فاعل الفعل والذات العارفة . والشئ الذى لا نفهمه هنا هو : كيف لا يخضع القرار الابداعى فى تنفيذ الفعل الحر الى العملية التكوينية فى فهم حقيقة ما ؟ من هنا كانت العلاقة بين النظرية والتطبيق هى المشكلة الرئيسية عند نابير . فالفلسفة مسار أكثر من أن تكون نسقا ، وهى أيضا « مجموعة من عمليات يمتلك الوعي بها ذاته . . والتأمل أداة هذا الإدراك الذى لا ينقسم عن تقدم الوجود » .

واذا كان كتاب « التجربة الباطنة » قد بذل كل جهد فى استخلاص ما تتميز به عليّة الوعي ، فان كتاب « العناصر » عناصر علم الاخلاق يمثل فى جوهره تحليلا تأمليا للوجود ، ولكن الكتابين لم يتناولا بعد تاريخ الحرية ، بل تاريخ « الرغبة فى الوجود » التى يختلط تعميقها بعلم الاخلاق ذاته . واذا كان هذا التاريخ يختلف من وعى الى آخر ، فان فلسفة الاخلاق لا بد وأن تتوصل الى تحديد اللحظات الجوهرية فيه ، وأن تساعد بفضل ذلك على توضيح الإرادة العميقة للفرد .

كان هذا أيضا نفس برنامج كتاب « الفعل » عند « بلونديل » ، وتقديم التحليل التاملى بهذه الصورة على التأليف الاستنباطى يتضمن شيئين : أولهما أن تكون الفلسفة تأملا عقليا ، وأن يكون كل تأمل عقلى فعلا ثانيا بالقياس الى فعل أول . غير أن نابير لا يبحث عن نقطة بدء جذرية ، فكل شئ قد عايناه فى تجربتنا الباطنية ، لكن كل شئ فى حاجة الى أن « يفهم » ، وأن يقف عليه عقلنا من جديد ، بالتعبير الأثير عند نابير .

لذا تجده يدرس أولا « معطيات التأمل العقلى » ، أى المشاعر التى تدفع هذا التأمل العقلى على التحرك : فالخطأ والفشل والعزلة ، كلها تجارب أساسية ترتبط بها أغلب المشاعر التى تدخل تحت لواء « انتشار » ال « انا » . وميزة هذه المعطيات أنها تحمل معها تجارب سلبية ، ومثل هذه التجارب هى التى تثير التفكير أحسن من غيرها ، وعلى أحسن صورته . الا ينبغى - فى

مجال التأمل الفلسفى — أن نمر بالجهل والخطأ قبل أن نصل الى العلم . . ؟ بل أن هناك سببا أعمق لاختيار هذه المشاعر : (ذات الامتياز الخاص) . ذلك أنها تأتى جميعا من نفس بؤرة التفكير ، وما يثيرها أو يصحبها من احساسات لا تفنأ أن تكون قريبة بعضها من بعض لتظهر كتعبير عن عاطفة أو شعور أساسى ، هو الذى يترجم عدم مساواة أنفسنا لأنفسنا ، أو عدم تعادل الكائن الذى نتطلع اليه مع كينونتنا الحقيقية . . بذلك تكون المطابقة الكاملة بين كياناتنا وحقيقتنا أمرا مستحيلا ، وبظل التفكير رغبة فحسب . غير أن ضرورة هذه المشاعر نفسها تشهد على أية حال بأن التجربة الأخلاقية لا يمكن أن تنتج عن تجربة عقلية بحتة ، بل انها تظهر من حركة الوجود نفسها ، وهى لا تكشف لنا فحسب عما أسماه « كانت » القانون ، بل هى تكشف عن تلك المشاعر الأولية والسلبية التى يظهر فيها عدم رضا الانسان عن نفسه ، وتوقظ ضميره وتجعله يواجه مصيره . . ولو انها لا تتوصل الى ذلك الا بالقدر الذى يكون فيه النفى الذى تتضمنه يفترض تأكيدا لشيء ايجابى أكثر عمقا ، تأكيدا لاثبات أصيل . أن التشابه هنا بين هذا الذى يذكره نابير وبين ما قاله بلونديل يصبح قويا ، ويدعو للعجب . فتوكيد حضور الانسان مع ذاته ، واثبات الـ « أنا » نفسها لا يفادران الوعى ، رغم وجود مسافة بين الانسان وذاته تظل قائمة أبدا . والحياة الأخلاقية مصنوعة من « توال تبادلى بين تركز الـ « أنا » فى منبعها وبين انتشارها فى العالم » . ومادام التفكير لا يصبح امتلاكا حدسيا فان التوكيد الأصلى لا يمكن أن يثبت صحته الا بأفعال لا تستغرقه . والمشكلة الأخلاقية برمتها قائمة فى العلاقة بين النية والفعل . وفى استطاعتنا كذلك أن نقول أن الفعل هو الحقيقة بالنسبة الى النية ، وأن النية هى الحقيقة بالنسبة الى الفعل . لكن هاتين الحقيقتين : النية والفعل ، لا تتطابقان . والاثبات الأصيل ، لا يمكن ادراكه عقلا قائما بذاته فى حدسية غير مجسدة ، لكن الوعى الذى يترك نفسه لتمتصه الرغبة فى الفعل ، ينسى هذا المبدأ ، رغم أنه هو الذى يدفعه الى الفعل ، ورغم أنه هو مصدر قوته . والحرية لا تأخذ مجراها دون عائق باطن ، هو فى الحقيقة لا وجود ، والطبيعة ليست فحسب خارجة عن الحرية ، كما اعتقد « كانت » ، بل هى باطنة فيها .

كل هذه التجارب تؤدي بنا الى سؤال هو الذى أصبح موضوع كتاب « بحث فى الشر » : أن موقف ذلك الكائن الفريد الذى يكون قادرا على أن يقول « أنا موجود » ، هذا الموقف ، الا يتضمن ارتباطه هو بنفسه ، وانفصاله عن الآخرين ، انفصالا يصبح جذرا مشتركا لكل صور الشر ؟ على أية حال ، فإن عودة الوعى الى طبيعته الأصلية يمر بالآخرين ، لأنه ، ما من شخص يحصل على شيء الا وكان يدين بهذا الشيء للآخرين ، وتجربة الانسان بين

نفسه ونفسه هي التي تشكل بلا شك حدود وسبب وجود علم الاخلاق ، لكنها لا يمكن ان تتم بعيدة عن « الآخر » ، او بالاحرى لا تتم في مجال العلاقة بين منعزل ومنعزل (هو بنفسه) وبين « كائن اعلى » . وهي تظل مباطنة للاتصال بين الذوات ، بل وتعمل على تعميقها ، ويحتفظ الاتصال بين الـ « انا » المنعزلة ، وانا الآخرين ، بقيمته ومعناه بقدر استبعاد القول بأن اية تجربة وحيدية ، مهما تكن طيبة ، تكون قادرة على اهمال ما بين الذوات من فواصل ، والى ارجاع الروابط بينها الى مجرد التقلبات التي تمر على الذات الفردية في وحدتها . وبتعبير اوضح ، اقول : اني اتصل بالآخرين ، وحيث افعل ذلك ، ابدا امتلاك كياني انا . .

من هنا خصص نابير القسم الثالث من الكتاب وهو : « الوجود » للحديث عن حركة الانتشار نحو العالم . فعندما يبدأ الانسان في الشعور بوجوده اكثر ، يستعيد شعوره بالحياة ، لكنه يكون شعورا يعبر عن حضور وتأكد الـ انا الاخلاقية . هذا الشعور النهائي لا يكون في حالة « راحة نفسية » كتلك التي قال بها « سبينوزا » ، وهي حالة « متعة الكائن » ، بل هي تلك التي اطلق عليها اوجست كونت تعبير « الاحترام » او « التبجيل » التي تكشف من خلال التجربة المبدأ الذي اكده لنا التفكير العقلي .

هكذا يتضح لنا - في اطار علم الاخلاق - ان هناك من « العلامات » ما يثبت ان من الضروري تخطي حدود التجربة الاخلاقية ، بل وربما ايضا ، مجرد التحليل التأمل العقلي . لقد فكر نابير مليا ، وعكف على ما اسماه الفيلسوف السويسري « جوردي » (١٠) « الا قابل للتأزر » (١١) ، ذلك المبدأ القائل بان الاختراع والسمو والتضحية ، انما هي جميعا اضل اخفاق الـ « انا » الذي يتجه فقط الى التنظيم والبناء . فاذا كان الواجب نفسه يوصلنا الى الشعور بالاخلاق ، فانه يتضمن عناصر امامه وعناصر بعده . ويذهب نابير هنا الى حد التنديد بعدم كفاية ، بل وبخطورة هذه النظرية ، ولعل من الاجدر ان نقول بأن هناك « عدم كفاية » بدلا من ان نقول بكفاية الواجب المؤدى : فالبحث عن اللذة غالبا ما يكون احط صورة تظهر عليها الرغبة في خرق القاعدة الاخلاقية او الأخذ بالثار منها ، وفي تحطيم العزلة التي ما فتى يولدها فينا الشعور الاخلاقي . بل ان هناك اكثر من ذلك ، وفي حيز آخر للفكرة . ذلك انه يحدث لنا احيانا ان نعتقد بعدم وجود تبرير ممكن

Gourd (١٠)

L'incoordonnable (١١)

لأفعال معينة ، أو لبنيان اجتماعي معين ، أو لنواح معينة من الوجود لا يستطيع الوعي أن يفهمها ، ولا أن يخضعها لنفسه . هنا نجد أنفسنا ونحن نفكر في كلمة قالها « لاشلييه » حين ذكر أنه لا يتعين على الفكر الميتافيزيقي أن يعلل ما تدينه الأخلاق ، ولعل من أهم ميزات فلسفة « كانت » أنه أوضح - في مذهبه عن الشر الجذري - (وهو في هذا يعارض لايبنيز) - أن أي صورة من صور عدالة السماء مستحيلة . أما نابير ، فطبقا لمنهجه العادي المعروف - يبدأ من احساس معين يطلق عليه اسم عدم القابلية « للتبرير » ، بمعنى أن الوعي يتأتى كرد فعل للشر . ومقابل « غير القابل للتبرير » توجد رغبة التبرير ، التي لا تقف أمامها أية قاعدة . وبما أن علم الأخلاق لا يكفي هنا فإنه يصبح من الضروري أن نطرق التجربة الدينية . وهنا نجد فكرتين تسيطران على فلسفة نابير ، أولاهما أن الشر لا يمكن تفسيره بالفائده ، وثانيتهما أنه ليس منفصلا عن النشأة التكوينية للذاتية . فالشر هو إذا فشل العقلانية الأخلاقية . وإذا كانت نظرة « كانت » قد اتصفت بالعمق ، فلا شك أنه أخطأ حين لم ير في الشر أكثر من ادراك عقلي له . فالخطيئة تختلف من حيث طبيعتها عن الخطأ ، واختيار هذه أو ذاك لا يعبر إلا بطريق غير مباشر عن « الحقيقة الأصلية » التي ينتهي إليها . والخطيئة التي تكشف عن سببية غير نقية تذهب إلى أبعد مما يذهب إليه اختيار موجود ضمننا في كل فعل من أفعالنا وهو اختيار يمكن الغاؤه باختيار عكسي له . والخطيئة لا ترتبط بمحتوى حياتنا ، بل هي ترتبط بشكلها الخارجي وتتقابل مصادفة مع الفعل الذي يكون ذاتيتها ، وتدخل إلى الذات سببية هي في آن واحد غير نقية وإيجابية ، لا تستطيع أن تمارس عملها إلا بمعارضتها لنفسها ، والا بانتاجها للذاتية . وتؤكد « غير القابل للتبرير » شيء لا ينفصل عن ظروف ادراك الذات لنفسها ، وهو أمر لا يتم في المطلق ، بل يرتبط بذاتية لا يمكن أن تفرض نفسها دون أن تنزل عن الآخرين وعن نفسها ، ولا يمكن أن يكون هناك تبرير ممكن لوجود منعزل ، وانفصال ادراكات الناس باختلافهم بعضهم عن بعض ، هو الذي يشكل الجذر المشترك لجميع صور الشر ، لا بمعنى أن اختلاف الادراكات أمر رديء أصلا ، بل لأن الانفصال بين الادراكات يعطي فرصة للتفصيل الذي يقوم به كل واحد لنفسه ، ويستخدمه في قتل الادراكات الأخرى . هذا ما تنصب عليه رغبة التبرير التي توجد « فيما وراء » كل مجهود لإعادة بناء ما تهدم . وإذا كان هناك تبرير يكون ممكنا ، فإنه لا يمكن أن يوجد إلا في التقارب من المطلق .

هذه النقطة الأخيرة هي التي فحصها نابير في مقال عن « الإلهي والله » ، وهو مقال في آن واحد مقتضب ومركز وغامض ، ثم في جزء من كتاب لم

يصدر بعد ، وللأسف بقى فى حالة « مسودة » بعد وفاته بعنوان « الرغبة فى الله » ، يقول نابير فى هذا ان الوعى لا يستوعب التوكيد الاصلى الا من خلال حالات من النفى ، وقبل اى شىء آخر ، فى رفضه لما يعتقد انه لا ينبغى ان يكون . واذا فان علاقته بالطلق يجب ان تظهر فى عدم قدرته على ايجاد علة للوجود فى الطبيعة وفى التاريخ على السواء ، لارضاء واشباع نفسه حتى فى مجال السلوك الاخلاقى . لكن الصعوبة موجودة فى تحقيق اثبات هذا التفكير التأملى فى تجربة فعلية ، الامر الذى يتطلب شرطين : أولا ، الحضور الالهى الذى تتصف به افعال معينة او كائنات معينة نتعرف لديها التوكيد غير المشروط الذى وجدناه أولا فى نفوسنا . ثانيا ، فى غفران العقول المدركة بعضها لبعض . والجمع بين هاتين الفكرتين عند نابير يحتاج بعد ذلك الى مجهود جديد لكى يتم ، غير ان اتجاه الفيلسوف نحو هذا واضح ، فالاقتراب من المطلق لا يمر لا بالطبيعة ولا بالتاريخ ، بل يتم فى قيام علاقات بين اشخاص لا ينفصلون عن الوعى الذى يدرك به كل فهم نفسه . وهكذا تظهر « ازدواج الذاتية » للذاتية . فهى فى آن واحد طبيعة وحرية ، خطيئة وشهادة بوجود المطلق ..

على ان هذا الموقف الفلسفى بما يتضمنه من عظمة وصعوبة فى وقت واحد يتسم بان صاحبه لم يشأ تخطى التفكير الخالص . ذلك انه ، رغم رغبتنا فى الله ، يلوح تماما ان هذا التفكير - حتى اذا امتد الى اقصاه - يجب ان يتمسك بما يمكن ان نعانيه فى تجربتنا ، او ان صح القول ، بالمطلق فى تفكيرنا ، او كذلك « بالالهى » . لاحظ ان الامر ليس امر عالم الهى ، فالفيلسوف (نابير) يرى ان « الالهى » ليس له طبيعة او جوهر ، بل هو عكس الطبيعة ، مقابلاها فى الكفة الاخرى من الميزان ، وكل عملية من العمليات التى تقوم بها نلجا فيها الى فعل تطابقى : (يتطابق مع فعل الهى) يكون هو اساسها ، ونلجا فيها الى تجربة مطلقة واصلية لا يمكن ادراكها وحدها ، قائمة بذاتها : تجربة تكون حاضرة فى كل فعل من افعالنا ، وفى كل فكرة من افكارنا . وغير المشروط يظهر فى كل شرط دون ان يستطيع الانفصال عنه ، وكل ما يمكن ان يفعله التفكير ، ان هو الا تعميق لهذا الفعل التطابقى ، وهو - اى التفكير - الذى يحكم على افكارنا وافعالنا . هكذا لا يصبح الله قبل الالهى ، بل الالهى يسبق الله ، ويصبح الالهى هو الحكم على كل شىء حتى على فكرة الله نفسها ، والالهى يتخطى كل المعايير . لكن كيف نجدتها فى الوجود العينى ؟ الحقيقة انه لا يمكن ان نجدتها الا فى افعال نادرة « غير قابلة للتأزر » فى نهاية حدود كل معيار . هذه الافعال تشكل فى الحقيقة آيات او ادلة على وجود الصفة الالهية ، لكن لا يلوح ان فى الامكان ربط وتنسيق هذه الآيات وتجميعها

في محور مركزي يكون كائنا محددا . والواقع ان الله هو الضرورة الملحة ليقوم التواصل بين الذوات . باعتبار أن هذا التواصل هو الذي يحملنا الى احضان المطلق . فهل يمكن ان صح القول افتراض هذا التبادل ، أو تحقيقه في فرد واحد ، بعيدا عن جميع الافراد الآخرين . ؟ الرد انه يوجد ماسمى « رغبة الله » وهي رغبة قوية وعميقة ، يلوح انها تتضمن هذه الضرورة الملحة في الشعور المتبادل بين الذوات وهو شعور يوصلها الى المطلق . ماذا يعنى العفو مثلا . ان لم يكن إعادة كياننا الكامل الينا . بعيدا عن الاخلاقية الصرفة . مع كل فان الالهى - باعتباره حكما على الله نفسه - لا يمكن ان يقبل الا الهيا « الهيا » بالمعنى الصحيح لا يشارك بأية صورة من الصور في الاله القوى القادر ذى الطبيعة المينة . الالهى يقودنا الى « فكرة الله » فكرة لا تهتم أصلا بأى صورة من صور الخلق ، أو القانون الطبيعى ، أو اعتماد المخلوقات عليه . ان البدء بالالهى معناه التوجه نحو اله ليس الا الهيا لا يشارك بأى شكل ، أو بأى درجة ، في « غير القابل للتبرير » ، أو في الشر . نحو اله لا نقول عنه انه ذو قدرة مطلقة ، أو انه « محيط » . وبذلك يصبح من الأمور المفهومة ان هذا الالهى يتفق فقط مع اخلاقيات لا تتحدث عن النجاح الروحي الا ونتحدث عن زمنه الموقوت ، ولا عن الفائية الا ونذكر القوى التى تقف في سبيلها ، ولا عن التنظيم العقلى الا ونشير الى السوالب التى تحد منه وتعرب عن عصيانها الدائم له .

الا ان هذا لا يعنى ان نابير قد تمسك باله على طريقة برونشفيج ، فالالهى كفكرة معيارية لا يمكن ان تظل بعيدة عن تفهم الآيات والعفو كما شرحناهما آنفا . لكن الا يعتبر تعميق هذا الالهى نوعا من الاعتراف بضرب من الحياة لله نفسه ؟ المنهج التأملى الخالص لا يسمح لنا بتجميع علامات الالهى في « كائن » علوى ، ربما تدعونا الآيات التى رايناها في الاعتقاد في ضرب من « تشخيص » المطلق ، لكنه سيكون تشخيصا بلا كينونة ولن يسمح بالتفكير في وجود « متعال » .

وحيث نختتم موضوعنا هذا عن فلسفة جان نابير ، نكون قد فعلنا ما لا يدل على اخلاصنا لهذا الفكر العميق ، اذ ان التأمل في العمل الفاسفى الذى قدمه لابد وأن يبقى غير مكتمل ، ما دام العمل نفسه ظل ناقصا . لكن الا نستطيع على الأقل ، ان نقول - كما يقول « ريكور » ان نابير قد اعطى درسا الى نهايته في الامانة الفلسفية لا مثيل له ، حين تخطى حدود العقلية معتمدا على منابع العقلية نفسها فحسب .

المراجع

NABERT (Jean), L'Experience Intérieure de la Liberté (Presses Universitaires de France).

— Eléments pour une Ethique (Presses Universitaires de France), réédité chez Aubier avec une préface de Paul Ricœur.

— Essai sur le Mal (Presses Universitaires de France).

— Les Philosophies de la Réflexion, Encyclopédie Française, t. XIX.

— Le divin et Dieu, in Les Etudes Philosophiques, juillet-septembre 1959.

— Le Désir de Dieu (ouvrage posthume), préface de Paul Ricœur (Ed. Montaigne).

Sur Jean Nabert :

NAULIN (Paul), L'Itinéraire de la Conscience. Etude de la Philosophie de Jean Nabert (Ed. Montaigne).

RICOEUR (Paul), L'essai sur le mal de Jean Nabert, in Esprit, juillet-août 1957.

فيلسوف الإشارة : جابريل مادينييه*

جابريل مادينييه من مواليد مدينة « ليون » وهو ذلك الفيلسوف الذي قام بتفسير فكر « مين دي بران » ووجهه نحو التأمل العقلي متأثرا منذ شبابه بشارل دونان ، أحد النادرين الذين ذكرهم والمتدحيم بيرجسون في كتاب : « التطور الخالق » ، وبآراء لانيو الذي كرس له دراسة عميقة ، ثم كذلك بفكر نابير . . وأوضح في هذا بدقة نادرة كيف يزدوج الفكر بفضل « الإشارة » ، ويتميز عن نفسه وفي التجائه لها يتقهقر بعيدا عن الشيء المحسوس ولا يتهالك عليه . وبهذا تبدأ الحياة العقلية التأملية . وترجع أصالة هذا الفيلسوف الى انه جعل التحليل التفكيرى ينصب على الجهد الحركى ، باعتبار ان الحركية ليست فحسب مجهودا يبذل ، بل هى كذلك « اشارة حركية » . والاشارة الحركية هى ما يجرى فعله ، و « يبدأ » منا ، ولكنه يلقى بنا خارجنا . وهنا تتميز الذات الانسانية ، لا عن اشياء تكون خارجة عنها تماما ، بل عما تنتجه بفعلها نفسه . ووقوف الاشارة في مواجهة الذات بعد ان تكون قد شاركت في فعلها يكون أقل عنما من وقوف « الموضوع » الذى تسعى الذات الى لقائه . من هنا كان تعبير « الوعى الحركى » الذى أصبح معروفا اليوم (١) ، والتفكير معناه اعطاء معنى لاشارة ما . هكذا يكون مادينييه فيلسوف ميتافيزيقية الاشارة . . وهو يعرض فلسفته اجمالا في ثلاثة كتب شرفت الفلسفة الفرنسية بها :

١ - الوعى والحركة .

٢ - الوعى والحب .

٣ - الوعى والدلالة .

Gabriel Madinier (*)

Conscience Gestuelle (١)

فاما عن « الوعى والحركة » ، فهم دراسة للمسيرة التاريخية الطويلة التى اتبعتها الفلسفة منذ « كوندياك » الى « بيرجسون » ، وظهرت فى اثنائها دور الحركة فى الاحساس بوعى الانسان بذاته . وتؤدى هذ الدراسة التاريخية الدقيقة الى صورة شاملة لنظرية « حركية الوعى » هذا بمعنى انه اذا كانت النفس البشرية قادرة ومضطرة ان تكون حاضرة ، فهى لا تملك نفسها تماما ، ولا بد لها من ان تثبت اقدامها فى تطورها وتقدمها وبهما . وحيث انها لا تستطيع ، لا ان تعرف نفسها ، ولا ان تفزو نفسها بنفسها مباشرة ، فانه يتعين عليها ان تستعين بالاشارة الحركية وتتخذ من الحركة واسطة . فكل ادراك يتضمن اشارة حركية ما ، على الاقل ، فى صورة قصدية فقط . والاشارة الحركية هى بالفعل الذى يستيقظ بال « انا » ويجدد حضوره ازاء نفسه وازاء العالم باستمرار ودائما . وما كان التفكير البشرى تفكيرا حدسيا ، بل كان تأمليا فا « لانا » لا يستطيع ان يرى نفسه ، لكن كل ما يستطيع ان يفعله هو ان يعبر عن نفسه ، اذا اراد ال « انا » ان ينظر الى نفسه ضل طريقه . . لكنه يجد نفسه كقوة مانحة للروح والحياة ، مسئولة حالما التزم بفعل ما ، وبالتالي خلق عملا ما . والنفس لا تستطيع ان تدرك ذاتها. او تلحق بنفسها الا كتفكير ، اى عندما تعود من العمل الذى تظهر فيه الى الفاعل الذى يخلقه . .

اما عن « الوعى والدلالة » فهو يستخلص التاريخ الذى يقدمه كتاب « الوعى والحركة » ، فالوعى يحاول معرفة نفسه بنفسه فى بعد (مجال) روحى حين يفكر ابتداء من الاشارات التى استخدمت . فالاشارة لا تحل محل تفكير تم وجوده ، انما هى أداة تفكير يتكون .

والحيوان لا يعرف الاشارة الحركية . . انه يعرف فقط الاشارة الآلية ، اى رد الفعل المشروط بموقف يتعرفه فى صورته الاجمالية ، لكنه لا يكون محلا بتفاصيله . فكل تدريب للحيوان يكون القصد منه تعليمه الاستجابة لتلك الاشارات المتكررة الآلية ، علما بان الاستجابة الى هذه الاخيرة شئ آخر غير فهم الاشارة الحركية التى تختص بالانسان . ذلك ان التفكير الحيوانى تفكير يعيشه الحيوان ، او هو تفكير يفكر ولكن لا يفكر فى نفسه هو . لقد ميز « دونان » فى هذا الصدد بين الغريزة وهى التلقائية غير الواعية التى هى مصدر كل معرفة - من ناحية ، وبين التفكير ، وهو القدرة التى يتمتع بها الانسان بالرجوع الى نفسه ومراجعة ذاته ، وتمحيص ما يفكر فيه ، الامر الذى يجعله سيد تفكيره . ومن هنا يتضح انه تظهر مع وجود الانسان حقيقة جديدة ، ملخصها انه يحيا ويرجع الى حياته ، يفكر ، ويرجع الى

فكرة ، وتوجد أن صبح القول - من « الدرجة الثانية » على أنه إذا كان التفكير يزودج ، فليس هذا لكى يتأمل الانسان نفسه ، بل لكى يصدر عن نفسه احكاما ، ليحكم على افعاله ، ويتعبر آخر ، فان التفكير معيارى . وهنا يلح كتاب « الادراك الاخلاقى » بقوة على تلك النقطة ، ويقول ان التفكير لا يتكون بذاته سلفا على فكرة الحقيقة ، بل هو ظهور مفاجىء فوق سطح ادراك الحاجة الى الحقيقة ، والكوجيتو ليس منطقيا فحسب ، بل هو كذلك اخلاقى ، لأنه واجب يقع على عاتق الانسان المفكر بحيث يخلص نفسه من واجباته نحو نفسه وغيره .

لكن - هل يعنى هذا ان الحياة البشرية كلها تفكير ؟ نعم ، بمعنى معين : فاذا لم يكن التفكير عقليا فحسب ، فان وجودنا كله يجب على الاقل أن يكون موضع التفكير ، والارادة هي الشيء الذى ينتصر على المبالغة في الرغبة ، كما ان التفكير هو الشيء الذى ينتصر على المبالغة في الدوار العقلى . . فالنشاط الذى لا يكتمل باى صورة ، أو لا يحوز على موافقة الانسان فيما بينه وبين نفسه لا يكون نشاطا انسانيا ، فكونك تريد وتشعر ، يعنى - على الاقل فرضا - أنك تقبل ما تريده وما تشعر بالحاجة اليه . فتقرير شيء والاحساس به ، وكلاهما معا يلزمان مسئوليتى الزاما ، هما اللذان اقبلهما - فى فعل ثان - واقبل تحملهما كمسئولية على نفسى . من هذا يسمى مادينييه رغباتنا ومشاعرنا « مسالك التفكير » . لكن ليس فى هذا انكار أو الفناء للحياة التلقائية . ولقد اهتم علم النفس الحديث - خاصة عند ميرلو بونتى - اهتماما كبيرا بوصف الانسان الحى الذى يعيش فى العالم قبل انطلاق التفكير ، أى بوصف الانسان السابق على التفكير . هنا يوافق مادينييه على التحليلات ، لكنه يرفض النتائج . فالحياة التلقائية السابقة على التفكير حياة حقيقية فعلا ، لكنها ليست انسانية بالمعنى الكامل الا بقدر قابليتها لأن تكون تفكيرية حقا ، وأن يأخذها الفرد على عاتقه . فهو هنا يقول : « ان وجودنا عبارة عن وجود نحملة على عاتقنا ، ونقبله لأنه مبنى على أرضية عن الوقائع الداخلية والتلقائية » .

هكذا نرى ان القدرة على التفكير تمهد الطريق امام الانسان للدخول فى وجوده المأساوى : لأنها فى الوقت الذى تمنحه الحرية تضع وجود بين يديه هو . وبمعنى معين ، يكون الادراك رفضا وانفصالا . لكن مادينييه ، على عكس سارتر . . يعطى هذا الرفض معنى ايجابيا ، فهو « ظهر العملة » الذى ينبىء عن « وجهها » واذا كان الوعى انفصالا عن الذات ، فذلك لأن كيانه الحقيقى ليس كيانا معطى امامه ، بل يتمثل امامه كهدف يسعى اليه .

وإذا قلنا ان الإنسان له وعى فمعنى ذلك انه يشعر . وكون الإنسان مدركا
معناه شعوره بالازدواج ويسعى الى توحيد نفسه . ومن الممكن أن نخاطر
بانفصالنا عن الأشياء ، لأن وجودنا لا يستغرق فيها . . وتجريد الوعى الذى
طالما نبذه الفلاسفة يستعيد هنا قيمته . فاذا لم تكن قادرين على الوصول
الى « الوحدة » ، فعلى الأقل نستطيع أن نبني هذه المقابلات له التى تسمى
« التصورات » . والتجريد يمكن أن ينظر اليه على انه تفكير اخرج الى حيز
الموضوعية ، وهو غير ممكن الا بطريق تطابق الكائن والوحدة التى تسانده
فيه . « فالوعى سابق على التصور ، ولانه مرتبط ومتعلق بالوجود وبالوحدة
فانه يبنى التصور » .

فحالة الإنسان اذا هى حالة موجود له من الوجود والعدم نصيب ،
موجود اكتمل وجوده ويجرى تكوينه ، هذه الحالة من الحضور والغياب ،
يمارسها الإنسان من خلال الدلالات التى يعطيها لانعاله . والتفكير ليس
انتباها للذات ، بل هو عملية عقلية فى سبيلها الى التحقق . لذا كان توكيد
القول بأن الوجود يوصف بأنه حقيقى لا معنى له ، لأن الوجود هو ما يكونه .
لكننا نحن الذين نصبح حقيقيين بدرجات متفاوتة بالنسبة الى الوجود ،
تبعا لفهمنا لعلاقتنا مع الوجود ومعايشتنا لها . هذا هو صلب موضوع
كتاب « الوعى والحب » ، الذى يكتشف قمة الوعى والمصدر الأعلى للتفكير :
ذلك ان هناك طريقين للمعرفة : الطريق الاول سير نحو الموضوع بقصد
معرفة السيطرة عليه . والطريق الثانى ، سير نحو الذات والروح بقصد
محاولة التماثل المتساوى معهما . هذان الطريقان لا يتعارضان ولا يتوازيان ،
بل يكمل احدهما الآخر ، بمعنى أن الاول لابد أن يظل الاشارة والرمز ،
الوسيلة والاداة بالنسبة للثانى . يقول ماديئيه : « ان هناك موقفين :
والإنسان أن يختار اما اللامعقول واما الفموض (او اللغز) وينبع الاختيار
من مباداء يقوم بها الفرد الذى يفرض نفسه كفرد ذات بفضل هذه المباداة .
ويتعين على الإنسان أن يقرر ما يختار بناء على نفسه هو ، وبناء على مصيره
الذى ينتقيه لنفسه ، وعلى المعنى الذى يعطيه للكل . « هذا الفموض ، او
اللغز الذى قد يختاره الفرد هو نفسه « الحب » ، وهو يعلل كل شيء ، بما فى
ذلك التفكير نفسه . لهذا يسميه ماديئيه « المفقول الأعلى » العميق (٢) او
« المفهوم الاقصى عقلا » . والحقيقة أن الحب بالنسبة للتحليل الذى قدمه
الفيلسوف « لانيو » هو ما يجمع دون أن يخلط . من هذا نرى ان العقل

يستهدف إيجاد التباينات داخل إطار علاقتها بالوحدة وتجميع المفارقات دون القضاء على شيء منها . والتفكير يعنى تمحيص ما تفكر فيه والإيمان بأنك تفكر ، لا فى أجزاء متفرقة ، تربطها بعضها ببعض ، وتربطها بالكل . انه التفكير بالعقل المتكامل وإدراك علاقة كل شيء بوحدة الكل ، وهذا هو « الحب » ، يبرر ماديئيه أعمق آرائه : « فبمعنى معين يتكون الـ « أنا » بالحب . والحب يسبق الـ « أنا » . ولا بد أن نذهب الى حد القول بأن العلاقة تضع حدود هذا الحب ، فالحب بمثابة « قلب العقل » وكيانه الأكثر خاصية بالذات . والسر الغامض للحب هو الذى يفسر الوجود والموجودات ، فكما يقول ماديئيه « الوجود حب » ، بمعنى أن كائنا ما لا يكون (لا يوجد) إلا بالقدر الذى يحب به ، ولا يجب أن نبدأ بالموجودات لنصل الى الحب ، بل بالعكس ، نبدأ بالحب لنصل الى الموجودات . . . والموجودات الفردية ليست هى التى تنتج الحب . بل الحب هو الذى ينتجها . ولكى نكون (أى توجد) ليس لنا إلا أن نضع أقدامنا على طريق الحب .

هكذا يحاول ماديئيه جاهدا أن يتأمل التفكير نفسه ، وكتاب « الوعى والحب » ، هو الذى يقدم مفتاح تلك النظرية ، نظرية الإشارة ، التى يطبقها على مشكلة علاقات العدالة وحب الله . فالعدالة تربط الناس بعضهم ببعض رغم تغايرهم وفى اختلافهم ، وهى التى تخلق ما أسماه « هوريز » (٢) بحق « المكان الاجتماعى » . لكنها لا تعنى أن هذا التغاير بين الناس مطلوب لذاته ، خاصة أن المفايرة حين تنفصل ، تكاد تكون منعزلة عما يوحى بها ، تهدم نفسها بنفسها . « فالمفايرة » ليست إذا الهدف الذى ترمى اليه العدالة ، بل هى مرحلة من المراحل التى تتكون منها نية أعلى والتأمل فى العدالة يعنى التوصل الى معرفة كيف أن العقل كله يتضح فيها ، والعقل كله هو حب الله ، وبمعبر يستخدمه « كانت » تستطيع القول أن العدالة مفهوم ، وأن حب الله « فكرة عليا » . والعدالة هى الإشارة الى حب الله ، ونستطيع أن نتعرف الى إنسان يحب الله بما يفعله من أجل تقدم العدالة ، وبدون محبة الله ينتشر الظلم .

وهكذا تنتهى هذه الفلسفة بفكرة تسيطر عليها كلها ، هى فكرة التجربة الروحية ، فعالم الأشياء الذى نعيش فيه هو فى نظر جابريل ماديئيه عالم الاشارات والمعانى . والتجربة الروحية عبارة عن استمرار التأمل فى هذه الاشارات ، أى العودة دائما من وجود الأشياء الى الوجود الحقيقى .

والنجربة المينافيريكية بالمعنى الصحيح هي تلك التي تعلمنا ألا نخلط بين الوجود والموضوع ، والتي توقظنا من حلم الموضوعية لنكتشف حقيقة الروح . واذا كانت التجارب الروحية يتصل بعضها ببعض من خلال كثرة موضوعاتها ، فذلك لأنها جميعا في نهاية الأمر ذات دلالة واحدة . هذا والروح لا يمكن أن تلحق بنفسها ، لكنها تعرف في اشارتها ، نواياها ومصدرها . لهذا يجب ان نقول عن التجربة الروحية انها هي تلك التي تؤكد نفسها بنفسها باعتبارها حقيقة لا مرأ فيها ، مؤكدة مثبتة ، اذ انها « تزكية للوجود » ، والسرور الذي يصحبها اشارة لاتخطيء للانتقال من كمال اقل الى كمال أعلى . والتقدم على طريق « الوجود الاسمى » هو الوسيلة الوحيدة للاتحاد بجميع الكائنات الاخرى ، وكذا بمبدئها الاقصى . « ان هذه التجربة هي التي يصطبغ فيها الكائن بضبغة روحية ، والتي يعرف فيها ذلك في سرور وفي ثقة لا ينضب ان ابدأ . انها التجربة التي يريد الانسان فيها نفسه ويعرف فيها نفسه وهو موجه نحو المصدر الحقيقي الذي يستخلص منه اصله ، والذي يقتات دائما منه وبلا توقف » .

المراجع

MADINIER (Gabriel), Conscience et mouvement (Presses Universitaires de France).

— Conscience et amour (Presses Universitaires de France).

— Conscience et signification (Presses Universitaires de France).

— La conscience morale (Presses Universitaires de France).

Ouvrages posthumes :

Vers une philosophie reflexive, preface d'Aime Forest (La Baconnière).

Nature et mystère de la famille, préfae de Jean Lacroix (Casterman).

فيلسوف التخليط :

أميديه بونصو*

توفي أميديه بونصو في الثالث والعشرين من أبريل عام ١٩٤٨ وهو جالس إلى مكتبه ، يكتب هذه السطور : « ان النوم والتفكير والموت يفاجئونا ونحن في أكثر الاوضاع تباينا - اوضاع تدعونا الى ان تبقى في اللحظة التي نحتاجها فيها .. فمباغطة الموت لنا مثلها مثل مباغطة التفكير تماما . وربما كان من يموت هو الذي يعدل عن الافلات من وضع سعيد معين تعطى له فرصته ، وهي في ظاهرها مفاجئة أو نحسة . ويأتي يوم لا يترك فيه الانسان فرصة الموت تغلت منه كما لا يترك فرصة التفكير تغلت منه مرة من قبيل المصادفة » .

ولم يكن بونصو قد كتب الا كتابا واحدا بعنوان : « المدخل إلى التفلسف (١) ، ربط جوهره أحيانا بالحركة الوجودية . وصحيح ان مشروعه - الذي تحقق كاملا - كان يرمى إلى كتابة تحليل متكامل عن انطلاق الوجود البشري ، أو ما أسماه هو : الفعل الانشائي ، لكن هذا التعبير يكشف عن تقليد فلسفي أصله موجود عند ديكرت وكانت . فالفعل الانشائي هو فعل العقل المفكر . والنهج الذي ينهجه أميديه بونصو ينحصر كله في تطبيق التفكير العقلي على الوجود . وكان هذا هو نفسه منهج بلونديل في كتابه : « الفعل » - أو « العمل » (٢) ، وقد رأينا حالا كذلك انه منهج نابير في ثلاثيته عن الحرية ، والأخلاق ، والشر . لذا كان بونصو قريبا مقربا من هؤلاء جميعا ، وهو ينخرط في نفس هذا الاتجاه الذي عرف كيف يبقى على التقليد التفكير الفرنسي مع التوسع في مجال تطبيقه .

ان الانسان يستطيع بفضل التفكير ان يحول « وجوده » إلى « سلوك » ، والتفلسف معناه أن تتعلم كيف تؤدي سلوكا معينا ، والتفكير العقلي هو الأداة

Amédée Ponceau

L'initiation philosophique (١)

L'action (٢)

التي يمكن بها ان يكون الوجود اقرب ما يمكن ان يكون من القيمة ، و «السلوك»
البشرى يمكن التعبير عنه اذا بثلاث مراحل يتعين على الفلسفة ان تفكر فيها
مليا : كونك انسانا معناه ان تتجه نحو العالم ونحو نفسك ، ونحو القيمة .
والحركة الاولى هي حركة بناء العالم ، او فرض الموضوعية ، اى العلم ، وهذا
هو دور الفهم العقلى ، وهو ذلك الجانب من العقل المتجه نحو الخارج ، لكن
كل معرفة موضوعية تفترض عقلا مفكرا ينشئها : فحين تفترض الموضوع
تجدك تفترض الذات ايضا ، وحين تؤكد الظاهرة الخارجية تضع فيها
الفكرة . اما الحركة الثانية فهي حركة بناء ال « انا » ، حركة النشأة التكوينية
للنفس . وفي نظر هذا المذهب النفسى ، كونك « انا » معناه انك روح ، واخيرا
فان كونك « موجودا » يعنى فى آن واحد انك تتشكك فى نفسك وتستدرك
نفسك ثم تستعيد ذاتك اليك ، كما قال نابير . . او ايضا انك تقيم نفسك
(تعطى نفسك قيمة) وتتخطى نفسك بنفسك بفضل الثقة التي يوليها
الآخرون لك . وما الروحية الا صفة الوجود القادر على التجدد والتخطى ،
والآخرون شهود على القيمة وهم يشتركون جميعا فى هذا .

تنشأ هذه الآراء عند الفيلسوف بونصو على هيئة مقال متماسك يتميز
بانه يمثل مسارا ونسقا فى آن واحد . فالتحليل التفكيرى يبدأ عنه من عناصر
سيكولوجية ، اى بما اسماه بونصو « النظرة النفسية الشاملة » ، ثم يحاول
جاهدا ان يكتشف فى كل حالة البناء الذى يتحكم فيها . . وتجد فى هذه
الفلسفة تعارضا خصباً للغاية بين « المشاهد » و « البنية » ، هذا التعارض
هو فى الواقع مفتاح العمل الفلسفى الذى يقدمه بونصو ، وهو الذى يسمح
بتحليل عميق وكامل يكشف تدريجيا عن مختلف البنيات التي لا تكون
كالظواهر الخارجية ، موضوعات مشاهدة اثباتية ، لكن يدونها لا يمكن ان
توجد اية ظاهرة خارجية . والبنية هي ما يوجد خارج المشاهد ، لكن لا يد
من الاستمرار فى التحليل . فالبنيات تحديدات للسلوك العقلى التفكيرى او
الأخلاقي ، وهي ليست اشكالا فارغة ، او مقولات جامدة لا يتلبس فيها بيئتها ،
انما يوجد تيار واحد يسرى فيها جميعا ويوحدها . انها بقايا او بالاصح صيغ
النشاط الابداعى ، او « محطات » غير ان هذا النشاط يعينها بصورة مسيطرة
دائما ويصبغها بالمرونة دائما . « ولا بد اذن من البدء قبل » المنظر المشاهد ،
من تلك البنيات ، اذ اردنا تحليل هذا العقل التكويني الذى لا يمكن فهمه
قائما بذاته ، بل الذى يبعث الحياة فى كل شيء . كما هي الحال فى منهج
بلونديل الذى يسعى الى الاتجاه فيما وراء الفهم العقلى والارادة حتى يصل
الى مصدرهما المشترك فى ديناميكة اصلية للكائن الروحي تمثل المعين الذى
يعترف منه العقل والارادة قوتهما على الفعل .

والهدف من تحليل بونصو كله هو استخلاص التعقد التدريجي للفعل الذي يسمح لكل منا أن يشهد بوجود نفسه ، أنه يوضح لنا معرفة الانسان لنفسه ، تلك المعرفة التي يقوم فيها الوعي ببناء عالم الإدراك الحسى والعلم والفن والسلوك الأخلاقى والدين ، فى حين أنه - اعتمادا على إبداعاته هذه - يخلق لنفسه كذلك ارادة ، أى يخلق لنفسه ذاتية وشخصية . . . والوعى الحقيقى حتى السيكولوجى منه ، ليس منظرا مشاهدا ، بل فعل ، وإذا قلت إن لك روحا فإن هذا يعنى أنك لم تعد مجرد مشاهد لذاتك ، بل يعنى أنك قد بدأت تعمل فى مولد ذاتك وفى مولد العالم . وهذا صحيح أيضا فيما يتعلق بالحساسية . ولهذا شرع اميديه بونصو - على عكس مدارس كثيرة فى علم النفس المعاصر - فى أن يرد للانفعال اعتباره وقيمه الحقيقية . ذلك أنه يستحيل تخويل عالم الانسان ذى « الدم البارد » الى عالم انسان « ينفع » إلا إذا حدث تحول فى اتجاه الوعى . فإذا تكفل الوعى بالانفعال ، فإن هذا معناه أن الوعى أصبح توجيهيا وتطلعا نحو المستقبل ، فكل انفعال نداء ، وكلما انفعلت هكذا قال فيكتور هوغو ، تعلمت شيئا . ولقد أكد بوسويه (كاتب منذ القرن السابع عشر) أن الانسان يفضل الانفعالات الحزينة على ألا يكون له انفعال أصلا . الأمر الذى يعنى أن - الانسان - يريد أولا أن يكون موجودا . وإذا كان صحيحا أنه يمكن قبول الانفعال ، أو حتى أننا نرغب فيه ، فذلك لأنه يحمل فى طياته ، وباعلى درجة ، الاحساس بالوجود . فكونك تنفعل معناه أنك تشعر بوجودك بقوة ، وإذا كان هذا الاحساس قويا ، فالسبب فى ذلك أن وجودنا وجود غير منظم ، مهدد ، وربما يكون على وشك الاختفاء . فاما أن تكون أو لا تكون: ليس أمامك خيار آخر . وحتى الحالة الجنسية نفسها ليست وجودا غريبا عنك ، بحيث تخجل منها ، أنها تعبر عن الحماسة الاندفاعية التى تعمل فينا لتحملنا الى ما بعدنا . فبمعنى معين ، تعتبر الرغبة الصورة الأولى التى تمثل الأساس فى كل شيء . وهى لدى الانسان تمثل فاعلية الذات التى تكون ما تزال فى حالة من الضعف بلا شك ، لكنها تتميز بأنها تسعى وراء ما يعوزها ، وبأنها تمنحه مقدما قيمة ، وبأنها تحدد له الاتجاه الذى تلتزم به وتساعده فى رسم اطاره الخارجى ، رغم أنها لا يكون لديها من القوة ما يجعلها تملأ هذا الفراغ . فالرغبة هى اندفاع الذات وهى اسهام فى حركة عمل واسعة ، وفى « ولادة » وفى عمل يتم ابداعه . والحياة الجنسية علامة على الرغبة لدى الانسان ، وعلى تعميقه لهذه الرغبة . وهى أيضا بالنسبة له وسيلة مشاركة فى هذا التطور الذى يشرك به الله مخلوقاته المفكرة عقلا فى خلقه هو . فإن لدينا رغبة ، لا أننا نمارس الحياة الجنسية ، بل أننا نمارس الحياة الجنسية لأن ما يكوننا سياسيا هو « الرغبة » .

والفعل الانشائي اذ يتحقق الى نهايته القسوى ، يجعل نفسه عقلا .
والحقيقة ان العقل في ذاته غامض ، عسر البيلان ، وطريقة تعبيره ، وان صبح
القول تعبيره الحركى بالشفاه ، هو الفهم . وكما ان التعقل عند باسكال
(اى المعرفة التدريجية والفهم) هى لغة القلب ، وهذا القلب هو العقل
الحقيقى عند باسكال ، فان الفهم عند بونصو هو لغة العقل ، وهو عقل موجود
فينا ويكون اقرب ما يكون من النشاط الانشائي وواضع القيم . اليس
القلب عند باسكال هو - على وجه التحديد - العقل في اعماقه ، وفي قوته
التحررية ، وفي منبعه النهائى ؟ ان القلب ، بالمعنى الموجود فى الانجيل -
عبارة عن اعماق الكائن . وما من شك فى ان باسكال هو الذى انقلد قيمة
الحدس انقادا كاملا قويا ، بان اوضح انه يجب دائما ان يتجسد فى حديث
يترجمه لكنه لا يفصح عنه تماما فى آن واحد . ان بونصو يرى ان الوجود
نفسه يستقى قيمته من هذا القلب كما شرحه باسكال . ومن هنا كان
الوجود عديم القيمة الا اذا جعل من نفسه عقلا ، ونستطيع القول ان العقل
هو حب الله ، كما ان الفهم عدالة ، حيث ان العدالة هى حديث حب الله ،
كما ان الفهم حديث العقل . وحب النفس (الانانية) عدول عن القيمة لصالح
الوجود . هكذا فان الاولوية الاخلاقية هى التى تصنع هذه الفلسفة
المتافيزيقية الشخصية . والحق انه كان من الممكن ان نخشى على منهج
هذا الفيلسوف ونظريته فى التأمل النفسى الشامل الا يؤدى به الى ضرب من
وحدة الوجود ، او الى عقل لا شخصى ، او الى نوع من « روح العالم » . لكن
هذا لم يحدث ، ويدل على ذلك ان بونصو لا يقبل وجود الذات الا باعتبارها
فردية . و « انا افكر » مذهب يفسره بتفسيرات هى فى آن واحد تفكيرية
واخلاقية ، على اساس ان كلا منا يأخذ على عاتقه مصيره هو ، وان يقوم
الجميع بالنظر الى اعتبار الآخرين على انهم ذوات ، كل ذات منها قائمة
بنفسها ، الامر الذى يؤدى بطبيعة الحال الى معرفة « اله شخص » هو المصدر
الاضلى لكل وعى انشائي وواضع للقيم . هذا النوع من التفكير النضالى
بدا يستقر اطارا متأملات مالبرانش وباسكال لينتهى عند القديس بولس .
ولقد كتب لافيل فى هذا يقول : اعتقد حقا ان بونصو قد كشف لنا عن الحلم
الذى صنعه الله منا . . .

وبعد كتاب « المدخل الى التفلسف » ، وهو الكتاب الوحيد الذى
كتبه بونصو ، ظهرت عدة نصوص لم تنشر فى حياته ولم تكن كاملة ، لكنها
موجبة بالكثير . اذ توضح بصورة اشمل ان الانسان الذى يستجى ، والذى
« يتحفظ » ، هو الذى يكون دائما وفى وقت واحد منفلا وسيد نفسه . . .
هو الانسان الذى يقف خلف الفيلسوف . كتب بونصو مثلا « موسيقى وآلام »

وهذا عبارة عن تحليل لما يمكن تسميته « الوجود الموسيقى لروسيا » والتعبير عن روح جماعية ترتبط فيها الأغنية بالمجال الواسع العريض للمراعى . وكتب أيضا « تيموليون » وهو عبارة عن دراسة للطفيان ، يتخطى الفيلسوف فيها حدود التحررية والدكتاتورية الشاملة ، ويرى أن الدولة تولد بفعل العنف وتحتفظ منه بآثار لا تمحى . لذا يجب صبغها بصبغة روحية دون هوادة ولكن بدون خيال . . . ولعل من الحكمة أن نطلب إلى سقراط أن يكون « سقراطيا » ، لكن كل ما يمكن أن نطلبه إلى قيصر هو ألا يقتل ، والا يفسد سقراط . من هذا نفهم إلى أي درجة من العمق كان سقراطا نمطا اتبعه بونصو . . . وكنا نقول الآن أن التعارض والتكامل للمنظر المشاهد والبنية هنا مفتاح العمل الفلسفي ، لكن خواء المنظر المشاهد قد أخذ يظهر تدريجا أمام بونصو ، الأمر الذي أتاح للبنية أن تنقى نفسها بنفسها . أن التقدم في العمر والموت هما شرط هذا التقدم الروحي « ويأتي يوم يختفى فيه الشهود . . . أولئك الذين توجد من أجلهم حقا . . . وهنا يلتقي الشك حول الوجود والوجود فينا ، دفعة قوية . . . هل أنا ما أزال ذلك الإنسان الذي لا يحبه أحد ؟ حين لا يتساءل أي إنسان آخر عني ، مهما يكن هذا التساؤل ضعيفا . . . حين لن أكون شيئا بعد حقا بالنسبة لأي شخص ، « الأمر الذي لا يعني شكا » نهائيا أو فقدان أمل . . . بل يعني تخطي التخطي - نحو الانفصال . . . لقد أضاف ناشر كتاب « المدخل إلى التفلسف » لبعض صفحات لم يسبق نشرها عن « الشاهد الخالص » (٣) والشاهد الخفي (٤) ، حيث نرى أن الموت يظهر كداع حاسم يضع محل « المنظر » المعرفة للحقة للآخرين ، ثم يعيد بناءها ، « داخليا » وباطنا من أجل العلاقة بين النفوس ، علاقة لا يخفيها « المشاهد » . أن وراء كل تقدم يوجد « افعال » الإنسان لنفسه الذي يكتمل به في غموض وبصورة حاسمة .

le témoin pur (٣)

le témoin invisible (٤)

المراجع

PONCEAU (Amédée), Initiation philosophique (Rivière), 2e éd. augmentée du Témoin, pages posthumes présentées par NABERT.

— Timoléon. Réflexions sur la tyrannie (Ed. du Myrte).

— Paysages et destins balzaciens (Ed. du Myrte).

— Musique et angoisse (La Colombe).

— Le temps dépassé (La Colombe).

Sur Amédée Ponceau :

BARRAUD (Henri), Le message d'Amédée Ponceau (Rivière).

BLANCHET (Charles), La psychogenèse de la personne d'après «l'Initiation philosophique», in Recherches et dialogues philosophiques et économiques (Cahiers de l'I.S.E.A.), juin 1963.

BODART (Roger), Le Message d'Amédée Ponceau (Ed. Universitaires).

Universités Canadiennes Etudes et messages, livre bibliographique sur l'œuvre d'Amédée Ponceau (Desclée de Brouwer).

فيلسوف المعنى: بول ريكور*

تعتبر أعمال الفيلسوف بول ريكور (١) من أعمق ما عرفه عصرنا هذا ومن أكثر الأعمال أصالة .. فقد بدأ بحثه من فلسفتي جاسبرز ، وجابرييل مارسيل ، منتقلا الى آراء هوسرل ، ومنها عاد الى كانت . إلا أن هذا لا يعنى أنه قد تنكر لما سبق أن تأثر به قبل ذلك من أجل ما هو أحدث من الآراء الفلسفية ، يدل على ذلك أنه عندما يستخدم قدامى الفلاسفة في تفكيره ، لا يفعل ذلك بقصد التستر وراءهم ، أو بفرض « الاسترخاء » . بعض الوقت ، بل لى يفيد منهم ويتخذهم أداة للتوصل الى ما يفكر فيه . وهو حيث يفكر ، يعمق تفكيره كما يفعل « القلاووظ » فى المعدن . والجو الذى يتنسمه هذا الفيلسوف هو بعينه ذلك الذى استنشقه نابير أو بونصو .. بدرجة يمكن القول معها أنه ما من أحد استطاع كما فعل هو أن يجمع بين « بساطة » الفكرة ودقتها .. ذلك أن الفلسفة فى نظره لا يمكن أن تكون « شيئا من العدم » ، أو دائرة تغلق على نفسها . انها لا توجد دون افتراضات سابقة . فالمنهج التفكيرى التأملى قد حطم تحالفه مع المثالية ، وبدلا من أن يكون بعيدا عن الحياة المعاشة ، نجده قد أخذ يضئ الوجود بالأفكار ، وهذه « الاضاءة » استخلاص لغناه . هكذا عرف « ريكور » كيف يعنى وعيا أعمق من سابقه ومعاصريه مشكلته هو ، وهى مشكلة تفسير واستخلاص المعنى أى ما يطلق عليه اسم فلسفة التفسير (١) ونحن نعلم أن الفكر الحديث كله منذ نيتشه الى اليوم قد صار « تفسيرا » فحسب . لذا لم تعد المسألة الجوهرية هى مسألة الخطأ أو الكذب ، بل هى مسألة « السراب العقلى » ، هذا الخيال الذى يجب ابعاده والقضاء عليه حتى تتكشف الحقيقة . وما ازمة اللغة التعبيرية المعاصرة بشئ آخر غير التراجع بين ازالة الحجب التى يختفى المعنى وراءها واستعادة المعنى الحقيقى ، وينحصر مشروع « ريكور »

Paul Ricoeur

L'herméneutique

(١)

في ايجاد حقيقة المعنى عن طريق مجهود يبدل لازالة هذا الحجب ، وكشفت
فلسفته التي انشأها حول الارادة عن كل دلالتها حين أصبحت شيئاً فشيئاً
تأملاً حقيقياً في اللغة .

كان الجزء الأول من كتاب « فلسفة الارادة » (١٩٥٠) محاولة للربط
بين ديكرت وكيركجارد ، على هيئة وصف تفصيلي يقصد الى اثبات ان علم
النفس لا بد وأن يسبق الميتافيزيقا . ويحتفظ المؤلف لما بعد بما يسميه
« شاعرية » الارادة ، وهي دافع يتطلب سلفاً اجراءً « جزد » للشيء الارادى
ولغير الارادى . الا ان الوصف منذ تلك المرحلة كان وصفاً ظاهرياً ، بمعنى
انه حاول جاهداً فهم واحتواء ما يصف ، واستخلاص المعنى منه . ولكي
يصل « ريكور » مباشرة الى المهم ، يضع الخطأ بين قوسين ، كما يقول
« هوسرل » . . . الخطأ الذي يفسد التفسير العقلي للانسان ، وكذا يضع
« المتعالي » الذي يمثل الاصل الجذري للذاتية وتعمل دراسته على بحث
العلاقة المتبادلة بين الارادى واللا ارادى ، بحيث لا تفصلهما ولا تربط بينهما،
اي بتعبير آخر - يرفض الازدواجية كما يرفض التوحيد بينهما . . . ذلك ان
الارادى واللا ارادى عنصران تكوينيان لما يسمى الارادة ، والتفكير لا يفرض
نفسه بنفسه ، بل هو يعيش على لقائه وحواره مع الظروف التي يوجد
منغمساً فيها . وفعل ال « انا » هو في نفس الوقت تواصل ، فهناك آلاف
الاشياء تتقدم الى وتفرض على وانا لست مبدعها أو خالقها . اذا حين اريد
شيئاً لا يعنى انى ابدعه أو اخلقه ، لكن هذا الشيء الذي هو خارج عني ،
على ان آخذه لحسابي واجعل منه شيئاً تابعا مني ، هكذا ينحصر جهد
« ريكور » في آن واحد في أن يعيد بحث « انا أفكر » ويوسفه . . . يعيد بحثه
لانه كان عليه ان يعيد له ما يلوح انه بعيد عنه لاقصى حد ، ويوسفه لان
« الآنية » عنده لم تعد انفصالاً عن الجسد والعالم ، بل هي اندماج في ارادة
ما يقف في مواجهتها . والارادة تبعث الحياة في مجموعة من العادات
المكتسبة ، اي في حالة نفسية مختزنة . واراوتنا تمتلك كل عاداتنا ، كلاعب
البيانو المدرب الذي يسيطر على جميع اصابع الالة . . . والعمل الناتج كله
عبارة عن جدل بين الفعالية والسلبية ، ومجهود قوى ، الهدف منه ارساء
اللا ارادى داخل التجربة الكاملة للانا المفكرة . هكذا لا توجد للفعل الارادى
ثلاث مراحل ، بل ثلاثة أوجه لشيء واحد : القرار الذي يتخذ ، وهو فعل
الارادة المستندة الى الدوافع (على عكس الحال عند سارتر) ، الفعل نفسه ،
وهو فعل الارادة المحركة للجسد - ثم - الموافقة . وهي فعل الارادة التي
تخضع أمام الضرورة . وهذه الضرورة موجودة حاضرة دائماً ازاء جريتي
في العمل . وهو ما أسميه بـ « الطباع » أو « الخلق » وهو ما يصيب كل

افعالى ، ان صبح هذا التعبير ، بصيغة خاصة ، دون ان يحدد واحدا منها
تحديدا واضحا صريحا . ويقول الفيلسوف فى هذا : « ان عندى طريقتى
الخاصة فى الاختيار ، وفى ان اختار لنفسى الا ما اختار » .

وبعد مرور عشر سنوات فى هذا التفكير حول ذلك الاتجاه التجريبي
فى الارادة جاءت مجلدات عام ١٩٦٠ ، كتبها الفيلسوف « ليزيل » بهما
« القوسين » اللذين كان قد وضع بينهما الخطا وتجربة الشر البشرى
ليحصر نفسه فى المجال الذى يعمل فيه الوصف الخالص فقط . وهكذا نجده
قد أعاد التعارض بين الارادى والا ارادى فى مكانه الصحيح ، واعطاه صورة
جدلية اوسع ، تسيطر عليه عدم التناسقية والجذب بين المتناهى
واللا متناهى ، بل وعلى وجه اخص ايضا الجذب من داخل التوسط
والوساطة . وهكذا لم يكن هدف الجزء الاول من كتاب « التناهى والشمور
بالذنب » دراسة لمشكلة حقيقة البشر ، بل كان بحثا فى امكان حدوث الشر ،
او ، بوجه اصح ، بحثا فى امكان « الخطيئة » ، فمن الضرورى اولا ان نكشف
لدى الانسان - وهو مخلوق برىء اصلا - نقطة الضعف التى يصبح بها
الخطا ممكنا ، وهنا لا يكفى التناهى لشرح وتفسير معنى الشر ، فالكائن
المخلوق فان متناه ، لا مرتكب للخطيئة ، وعلينا ان نحدد اى جانب من جوانب
تناهى الانسان هو الذى يتيح للشر بان يتسلل الى الحقيقة البشرية .
فالانسان « كل » لا يتجزأ ، وكيته هذه هى الاساس ، ومنها يجب ان تبدأ
لنستبين حقيقة ثانية هى توضيح لنوع من « سديم » المعنى . ويعنى هذا
ان نقطة البدء الضرورية فى فلسفة موضوعها الانسان ، لابد وان تكون
« حالة انفعالية » فى داخل الانسان ، ولو ان من المستحسن قبل هذا ان
نحدد معنى هذه الحالة تحديدا دقيقا : فالقول بان الانسان عبارة عن
« وسط » بين الوجود والعدم قول لا يودى الى نتائج هامة ، ولانه امر
يصدق على كل مخلوق . اما « وسطية » الانسان ، ان صبح هذا التعبير ،
فهى ادق . . لانها تعمل على ادخال متوسطات بين المتعارضات ، او بين
المتوازيات ، واصل التناهى الموجود فى الانسان قائم فى عدم تطابقه مع نفسه
وفى اختلال التناسب بينه وبين نفسه . غير ان الفلسفة لا تستطيع ان تظل
مقيدة بهذا النوع من « البلاغة » ، لانها مشروع تأملى عقلى يتخذ موضوعا له
تلك الانفعالية البائسة التى يوجد فيها الانسان او تتحكم هى فيه على
مستويات ثلاثة ، هى : المعرفة ، والفعل ، والاحساس .

ان الصفة الاولى للموضوع هى ان يظهر امامى ، فهو اذن يعبر عن
« حضور » . فالانسان لا يخلق الواقع ، بل يستقبله ، والادراك الحسى عبارة

عن إنفتاح على العالم ، وهذا الإنفتاح محدود ، كما تعبر عن ذلك فكرة « راويه إدراكى للشيء » . فكل رؤية تتضمن وجهة نظر ، فالعالم ليس أفق كل موضوع فحسب ، بل أنه - أى العالم - ليس موضوعا يستطيع الاحاطة به . إذ أن هناك عددا لا متناهيا من وجهات النظر المختلفة تكون دائما ممكنة ، ويكفى أن تنتقل من مكانك حتى تغير من صورة الشيء الذى تنظر إليه . غير أنك تستطيع أن تعبر عن وجهات النظر التى تقلت منك ، وحين تتكلم تجدك تتكلم عن أشياء ، أو عن أوجه من أشياء غائبة عنك ولا تدركها حسييا . . . ولا يعنى هذا أن الكلام هو مجموع وجهات النظر ككل ، بل معناه أنه يتخطاها كلها ، فالشيء ليس هو الشيء الذى يمكن أن تراه فحسب ، بل هو كذلك الذى يمكنك أن تتحدث عنه . وهذا التاليف بين المرئى والمقول ، بين النظرة والكلمة ، هو عمل الخيلة التى يصفها « كانت » بأنها شارطة أو ترسندنتالية . ولكن عملها بضعفها وسيطا يظل متخبطا ، لأن التاليف لا يمكن أن يتم إلا إذا تحقق فى موضوع أو شيء معين ، والعجيب فى نـ امر « ميرلوبونتى » هو أنه حاول إيجاد فلسفة للإدراك الحسى قبل فلسفة الكلام ، وكانت محاولته مستحيلة لأن كليهما لا يمكن أن يفصل عن الآخر ، ولأن هذه الوحدة بين الطرفين لا توجد إلا فى الكلام ومن خلاله . ويظل الازدواج بين المعطى والمعنى قائما فى الإنسان بحيث لا يمكن رد أحدهما إلى الآخر ، والإدراك الحسى وعى قبل أن يصبح وعيا بالذات ، وما ينقص هذا العالم الموضوعى هو النواحي العملية والعاطفية ، والتكامل يصبح فى داخلنا ومن أجلنا مضدرا لانعدام التناسب الباطنى فى داخلنا ، ذلك الذى يدفع الفقل البشرى ويجعله دائما بين فكى كماشة : نهائية طباعنا ولا نهائية السعادة . وما أسميه طبعا أو خلفيا ليس إلا وجهة نظرى عن العالم البشرى . والافتتاح النهائى الوجودى الذى أنظر إليه ككل . ومطلب الشمول يعبر عنه بالسعادة ، والتاليف بين مجموع الخلق الشخصى والسعادة هو الشخص نفسه . والشخص لا يمكن أبدا أن يكون معطى من المعطيات ، بل هو فكرة موجهة بالمعنى الذى إعطاه « كانت » ، وما هو إلا تجميع شروعى . والباطنية الخفية منه هى العاطفة التى تحمله على جناحها . ولهذه الحياة الباطنية أيضا تناقضها الخاص ، لأنها على علاقة بما هو خارج عنها ، ولا يمكن تعريفها بالذاتية فحسب ، والشيء الذى لا يعنينا غير موجود بالنسبة لنا ، وما من شيء واقع - حقيقى - إلا ذلك الذى نهتم به ونفسنا ونشعر ازاءه بعاطفة ما ، وكل عاطفة عاطفة بالواقع الحقيقى ، غير أن ما تقدمه لنا هذه العاطفة ليس إلا صيدى الشيء نينا ، لا الشيء نفسه . فهى حركة تأخذ الشيء نحو الداخل ، وهى التى تمنحه ما أسماء شتى بـ « تقريب الشيء إلى الشخص » ، وبإدخال صلات

ال « انا » بالعالم داخل الذات ، فان العاطفة تحدث صدعا جديدا في داخل الذات ، وتحول الثنائية البشرية المتصارعة الى ثنائية مأساوية . عبر عنها افلاطون فيما سماه ب « طوموس » (٢) ، ونجدها ايضا في حالة الشخص القلق الفامض الذى يكون واقعا بين الرغبة الذى يمثل هو طرفها العدواني والعقل الذى يصبح هو قوته القضبية وشجاعة المبادرة . . انه المكان الذى يتركز فيه التناقض البشرى ، واذا كان الموضوع تاليفا فان ال « انا » صراع . واحتمال الشر المفروس في تكوين الانسان ، وقبل اى شىء آخر في لونه « هشا » من الناحية العاطفية . و « صفة الهش » هى تلك التى يتخذها عدم التناسب في المجال العاطفى والذى نحاول تفسيرها فلسفيا من خلال المعرفة والعقل والاحساس .

يبقى ان ننقل من امكانية الشر البشرى الى الشر الواقعى ، او من القابلية لفعل الخطيئة الواقعية . . هنا ينهج الفيلسوف منهجا تتضح فيه « قطيعة » حقيقية : فالى هنا يظل التفكير ممارسة مباشرة للعقلية التفكيرية . غير ان مشكلة الشر لا يمكن ان نطرقها مباشرة بالعقل وحده ، لانها تشكل نوعا من الفضيحة ، التى تفرض نفسها على الانسان ، وتكون دائما موجودة امامه . ان « اللا قابل للتبرير » هذا ، كما يسميه نابير لا يمكن ان يدافع عنه التفكير العقلى ، وعندما نحاول العقل ان يفسره يجد نفسه وقد وصل - كما هى الحال عند الرواقيين وعند لايبنتز - الى نظريات في العدل الالهى سرعان ما تنهار امام عمق الشر . ان كل شىء هنا يجرى كما لو كان الكلام المتماسك للفلسفة غير قادر على ان يقول كل شىء ، وكما لو كان هناك « ما لا يمكن التصريح به » ، بالنسبة للعقل . ومع ذلك فان هذه الفضيحة يعرفها الانسان ويتحدث عنها منذ الازل بلغة رمزية . . اذ توجد رموز اصادفها واثر عليها واجدها كانت تسمى بالافكار الفطرية في الفلسفة القديمة . ويرجع خطأ التفكير شبه العقلى الى انه يريد الا ينظر الى هذه اللغة الرمزية على انها مجرد تعبير بدائى ، اعقلية سابقة على التفكير المنطقى ، او الى انه يجعل منه لغة ادنى مرتبة من الكلام العقلى . انها على العكس من ذلك لغة اساسية غامضة ، « لغة مليئة » تؤدي بنا ، ليس فقط الى السيطرة على الاشياء ، بل كذلك الى « مناداتنا » ، والى ان تجعلنا نعيش ، انها لغة نتحدث بها اليها اكثر مما نتحدث نحن بها . وانا اقيم في دنيا رمزية حالما ابدا التفكير في المصادر النقية وغير النقية لوجودى . ان كل لغة بشرية تنفصل من

أرضية لغوية أكثر بدائية ، هي اللغة التي يوجهها إلينا الوجود . « ويلوح أن الوعي بالذات يتكون في أعماقه بطريق الرمزية ، ولا يكون لنفسه لغة مجردة إلا في مرحلة ثانية عن طريق تفسير تلقائي لرموزه الأولية . » والمشكلة الأساسية - وهي أكثر المشكلات صعوبة بالنسبة إلى الفلسفة - هي مشكلة الخيال . وسنرى أن فلسفة الخيال الكبرى اليوم هي فلسفة العالم الفرنسي « باشلار » ، لأن عمل العقل عنده عود على بدء ، في حين أن الخيال بداية دائمة . والصورة الشعرية تضعنا عند جذور الكائن المتحدث ، وعند « ريكور » أيضا يعبر الرمز عن تجربتنا الأساسية ، وعن موقفنا في قلب الوجود ، ويجعلنا نعود إلى حالة اللغة عند ولادتها .

هذا ، ويمكن التمييز بين ثلاث طبقات في التكوين الرمزي للشر : أولا ، الرموز الأولى ، وهي التي تلعب دور « منابت المعاني » ، حيث يتمثل الانحطاط الخلقى مثلا برمز هو « البقعة » ، والخطيئة برمز الهدف الذي لا تصيبه ، أو الطرف الملتوية ، أو تعدى الحدود الخ . . ثانيا ، الطبقة الثانية وتتمثل في الأساطير الكبرى باعتبارها طبقة رمزية ، لكنها ليست بالضرورة أغنى الطبقات أو أكثرها « ثراء معنويا » ، وهي عبارة عن نوع من قصص تتخذ كأمثلة عن أصل الشر . ويدرس « ريكور » منها ثلاث سلاسل : سلسلة الفراغ ، وسلسلة التخبط ، وسلسلة المنفى أو العزلة . وهي كلها تمثل البعد « فوق الأخلاقي » لأسطورة السقوط . ثالثا وأخيرا ، طبقة الثالثة أكثرها فهما هي الانتقال إلى الموعظة الدينية مثل عقيدة الخطيئة الأولى . على أن ريكور لم يدرس إلا الطبقتين الأولى والثانية ، ويدل تحليلهما الذي قدمه لهما على أن أصالة الديانة المسيحية ، دليل كونها « وحيا » يأتيان من أن الواقعة الأولى فيها ليست خطيئة آدم ، بل غفران الخطايا . أما الخطأ ، فلا يظهر إلا بالمرتبة الثانية ، وبالتراجع إلى الخلف ، في أفق العفو وإبتداء من « التبرير » كما قال القديس بولس . ويوجد في الديانة المسيحية نوع من تغير مكان المأساة : فالإنسان قد أنقذ ، والخطيئة قد أصلحت ، لكن الخلاص يعيد المأساة في داخل الله نفسه . وعلى أية حال ، فليس الأمر أمر إيجاد رسم فلسفي مباشر للرمزية الدينية ، لأن مثل هذا الرسم لا يمكن إلا أن يكون تفسيرا تصويرية ، وبذلك يكون الطريق الواجب اتباعه أكثر وعورة من هذا ، أنه طريق التفسير الذي يخلق المعنى ، بحيث يكون في آن واحد مخلصا للوحى الأولى وللهبة الإلهية ، نقصد معنى ، أو دالة للرمز تتفق والقسم الذى يؤديه الفيلسوف والذى يتلخص فى أن يفهم ، والجملة التى قالها « كانت » توضح لنا كل شئ هنا : أن الرمز يتيح لنا فرصة التفكير . .

لكن لابد من أن نفكر ، وهنا يظل مشروع ريكور عقليا ، الا وهو اقامة
فلسفة كبرى للغة تهتم بالوظائف العديدة للدلالة عند الفرد البشرى
وبعلاقاتها المتعددة فيما بينها . وريكور - بصفته فيلسوفا - يبدأ من ال
« انا » المفكرة التى تظل المبدأ الثابت ، يصادف فى طريقه تفسيرات تستهدف
« رد » اللغة الى شىء آخر ، وقد رأى من واجبه الا يعارضها ، بل يستخدمها
ويفهمها . هكذا تقف فى وجه فلسفات الوعى ، فلسفات الوعى بالذات ،
كفلسفة سبينوزا التى ترفض اولا الاعتبارية الواضحة للوعى ، تلك التى
تتجاهل مبرراته الدفينة ، وتتجه الى نوع من التوقف فى مراقبة الوعى
تكون الذات بعده على قدم المساواة مع عبوديتها الاصلية . مع أن نفس
هذا الرد لا وهام الوعى المباشر هو الذى يتيح الوعى بالذات ، ويتيح الانتقال
من العبودية الاولى الى الحرية المستعادة . وفى نفس هذا الاتجاه ، نجد أن
فلسفة البنيانية عند ليفى شتراوس ترفض الكوجيتو . ولا تهتم الا
« بأجرومية » العقل ، وبالتنظيم الشكلى والسياقى للأساطير . لكن ، وطبقا
لفلسفة ريكور ، اذا كانت البنية هامة فانها تدل عنده فقط على الخطوط
التحديدية بدلا من أن تشير الى غرض المعنى وثروته . لذا تنجح فلسفة
البنيانية كلما كان هناك تنظيم اكبر ومعان اقل . وليس هناك اختيار بين
التحليل البنائى والتحليل الرمضى ، بل علينا أن نضع الاول فى مكانه
ونستخدمه ، وبالقدر الذى لا ترمز به الرموز الا لمجموعات تحدد وتظهر
معانيها . ومعنى التفسير الذى قدمه فرويد ، وعارضة ريكور مباشرة فى
كتاب كامل افردته للتفسير ، هو اثبات أن مكان ال « انا » التفكيرية مشغول
بكوجيتو مزيف يطلق عليه فرويد « النرجسية » ، فهذه الفلسفات ضرورية
فى التمرس بالفلسفة من حيث انها لا تستطيع استعادة المعنى الا عن طريق
احتواء كل المحاولات التى ترمى الى « رده » الى شىء آخر . واذابة الكوجيتو
الزائف يجب أن يتم قدما فى نفس الوقت مع شرح ال « انا » الحقيقية ،
والفيلسوف هو الذى يقدم المعنى ، لكن الدلالة الاساسية للرمزية لا يمكن
التوصل اليها الا فى آن واحد مع اذابة السراب . . ويقول ريكور بهذا الصدد
انه « يجب أن تموت الاصنام لتعيش الرموز » .

المراجع

RICOEUR (Paul), Philosophie de la volonté (Aubier) : I. Le volontaire et l'involontaire; II. Finitude et culpabilité : 1) L'homme faillible; 2) La symbolique du mal.

— Histoire et vérité (Le Seuil).

— De l'interprétation. Essai sur Freud (Le Seuil).

Cahiers internationaux de symbolisme (nombreux articles de RICOEUR).

Sur Paul Ricœur :

Cf. Les études critiques dans Critique, décembre 1965; Michel Tort dans les Temps Modernes de février-mars 1966, de BLANCHET dans les "Recherches et Dialogues philosophique et économiques de juillet 1966 (Cahiers de l "Institut de Science économique appliquée", 35 (boulevard des Capucines, Paris) et de Jacques POHIER dans Esprit (mars et avril 1966).

فيلسوف الرضا : لوجي لافيل*

فلسفة لافيل هي ما يسمى «الانطولوجيا» : أي علم الوجود العام . . وقد يعرفها الشراح بأنها « نظرية فلسفية في الوجود العام من نمط تأملي » . ولقد أثار كتابه الأول بعنوان : « عن الوجود العام » ، عند ظهوره عام ١٩٢٨ كثيرا من الدهشة والاعجاب ، حيث أخذ يدافع عن فكرة « وحدة الوجود » ، أو كما يقول الفلاسفة المدرسيون « واحديته » (١) ، مؤكدا أن « الممكن » ليس سابقا على الوجود . وكما لو كان مصدره ، ولكنه وجه من وجوهه ، وبالضبط تماما ، مقولة من مقولات الوجود . . وقد عمل لافيل على تأسيس فلسفته على حجة « انطولوجية » تقوم على التطابق بين الوجود وفكرة الوجود فيما يتصل بالله ، واسترسل في فلسفة عن الوجود في عصر كانت فرنسا قد نسيت عادة التفكير فيه . والبديهية الأولى عنده هي تأكيد الوجود . . استبعاد العدم وتأكيد شمول الوجود يمثلان في الحقيقة شيئا واحدا .

النبع الأول لكل فكر يتمثل في تلك التجربة الأولى : تجربة الذات ، حين تدرك أنها أحد الموجودات ، أي حين تدرك أنها جزء من الوجود العام . والكوجيتو هو في وقت واحد ازدواج ووحدة : فهو اكتشاف لك « أنا » واكتشاف للوجود ، وبالأصح وبصورة أدق ، هو اكتشاف لك « أنا » كجزء من الوجود . ولقد اتهم هذا الموقف أحيانا بأنه يؤدي إلى وحدة الوجود ، ولكن ها هو ذا لافيل يرد على هذا « الاتهام » بشيء من الشدة ، ويقول أولا إن ما يخشى منه ليست وحدة الوجود التي تشارك على الأقل ، في الوجود ، بل الذي نخافه هو الظاهرية لأنها لا تهتم إلا بالظاهر الخارجي أو المظهر ، وترك جوهر الإنسان بلا اهتمام . . ثم إن وحدة الوجود تنكر الحرية وتجعل من

Louis Lavelle
Univocité

(١)

الإنسان جزءاً من الطبيعة ، لكن إذا كان من الصحيح — أن ال « أنا » تدرك نفسها أولاً كجزء من العالم إلا أن هذا الإدراك الأولي للوجود لا يفعل أكثر من أن يقترح علينا اختياراً : فاما أن نستطيع استخدام الطبيعة على نحو يجعلنا ندوب فيها وداخلها ، أو نتخطاها بأن نعبرها . وعبور الطبيعة أمر لا يمكن تجنبه ، والمشكلة الأولى هنا هي مشكلة معنى هذا العبور . هل نكتفى بالأشياء ؟ هل نكشف فيها الحقيقة الثابتة للوجود ؟ أن حياتنا ، بالمعنى الحرفي ، عمل اخترناه لأننا نحب ، وهذا هو معنى الحرية ، ودور الأشياء ينحصر في الإحالة إلى الوجود ومهمتها وسطية ، بمعنى أنى إذا رجعت لنفسى فأنى اكتشف مصدر الوجود ، لأنى أنا بنفسي موجود ، لأنى اكتشف نفسى داخل الوجود . ويقول لا قيل هنا أنى حين أحفر فى أعماق نفسى أنزل إلى أن أصل إلى جذور الوجود نفسها . وحين نكتشف أنفسنا فى أعماق أعماقنا ، نكتشف طبيعة الكائن الأعظم الذى نوجد نحن به . وهذا الكائن فعل . وكما هى الحال عند « مالبرانش » ، نجد الفكرة الأساسية عند لا قيل هى المشاركة .. وهى فى وقت واحد تقربنا من وحدة الوجود وتنقلنا منها ..

أن ال « أنا » كائن مشارك ، أى أنه متضمن فى الوجود قبل أن يهب كيانه الداخلى بمحض اختياره بفعل هو فى صميمه من أفعال الرضا أو « القبول » والتناهى الجذرى الأولى لك « أنا » هو الذى نقيس به المسافة بينه وبين الله ، وهو — من جهة — ما يوجد « فترة » بين الجزء والكل ، ومن جهة أخرى — فانه يسمح لك « أنا » عند النظر إلى الزمان والعالم بأن يدخل كيانه المشارك فى الوجود الشامل . هكذا يمكن القول أنى أعرف طبيعة الوجود من الفعل الذى أعرفه به . وحيث أن هذه المعرفة فعل ، فإن الوجود نفسه فعل ، وهذا الوجود الفعل هو الحاضر فى الوعى ، ويشكل منبعه الذى لا ينضب ، ويعطيه الدفعة التى تجعله يمضى بعيداً بعيداً . وعندما نضع أيدينا على هذا الفعل للروح خلال ممارستها لعملها ، فإن الروح تكون قد وقفت على ذاتها ، وآمنت بنفسها . وليس هذا الايمان الفلسفى معرفة ، بل مبدا كل معرفة . فالايمان بمشاركة فى الفعل الأكبر الخالص المطلق . لذا كان من الضرورى أن نفكر ملياً فى تعبير كهذا : « فعل الايمان » ، وهو فى الواقع الفعل النقى المطلق الأعلى . وبالفعل النابع من الايمان الفلسفى نتخلص نحن من كل ما هو محسوس ومعطى لنسلم أنفسنا إلى فاعلية خالصة . لذا كان هناك بين الروح والايمان نوع من الاشتراك فى الجوهر ، فالروح هى ما لا يمكن أبداً أن يكون موضوع تحقق ، أو دليل ، أو اثبات ، رغم أنها أصل كل تحقق وكل اثبات ، وهى ما يظل باقياً بأكمله فى إيمانها بنفسها ، ومالا يستمر فى الوجود إلا بهذا الايمان نفسه .

والإيمان نفسه . والإيمان هو الله الحاضر في الوعي ، وكل البراهين على وجود الله هدفها الأوحاد اثبات أن فينا مطلباً ضرورياً يدفعنا إلى الإيمان ويتمين على العقل أن يجد له في براهينه تبريراً ، لا أن يقضى عليه . بهذا يكون الفعل المطلق هو الله ، ويكون الفعل المشترك هو الـ « أنا » . وما العالم إلا « الفترة » التي تفصل الفعل المطلق عن الفعل المشترك . وحاشا أن أكون مجرد جزء من هذا العالم ، إذ يجب القول بأنى أوجده ، وأقيمه ، وأحييه من جديد دائماً أبداً ، بمشاركتي في الفاعلية المطلقة : وما العالم إلا طريقة مشاركة مجموع الكائنات في الله ، فلا أستطيع أن أتخلص من هذه المشاركة ، أو أن أوقفها ، إلا إذا توقفت عن أن أكون كائناً . لكن الذي يجب أن أبحثه عنه وإن أحبه فيه وفي نفسي ، هو أصل ومصدر الوجود والحياة . ويجب أن ينصب جهدنا على اللحاق بتيار نجد فيه المشاركة العائلية مع الموضوعات والكائنات مادام الكائن الأكبر حاضراً في كل مكان . وخطأ شخصية « نرجس » (أو : نارسيس) هو ضياعه أو ذوبانه في تأمله هو ، أنه ضحى بوجوده من أجل مظهره . ونارسيس حين ينحني لينظر إلى صورته المنعكسة على سطح الماء ، يفرق في هذا الماء ويرمى إلى أن يلحق بصورته الوهمية . وبذا لم يسع إلا إلى اللحاق بذاته هو فحسب ، ولهذا السبب ضاع وفقد نفسه . وكان يتعين عليه - على العكس من ذلك - أن يخلط الخطوط التحديدية لصورته المائية ، وأن يحطمها ، وأن يرى بين الحطام صورته الحقيقية ، وهي التي يمكن أن تكون صورة الوجه الكلى . يجب إذا أن نعرف كيف نضحى بما يؤدي إلى الانقسام فيما بيننا نحن البشر ، حتى نجد الوحدة في الكل ، فالتضحية بما تملك تكون دائماً في مصلحة الكيان الأكبر .

ونظرية المشاركة نظرية عن الـ « أنا » وعن الله ، وهي كذلك تصور عن الزمن والأبدية ، فإن أنا وجدت بنفسى ، أى إذا كنت أنا « المطلق » فأننى كنت ساكون أبدياً باعتبار أن الأبدية تكامل الوجود . أما الزمن ، فهو على عكس ذلك طريقة وجود كائن لا يعطى نفسه بنفسه كيانه الكامل ، وهو في وقت واحد فعالية موجبة وسلبية ، يتلقى امكانية صنع نفسه لنفسه . والزمن هو هذا النوع من السير داخل الأبدية ، أى أنه هذا النوع من خط السير تسير فيه الكائنات بعضها نحو البعض الآخر ، وكذا في نفس الوقت نحو الكائن الأكبر الذي يمكن أن نطلق عليه اسم « الديمومة » والإنسان لا يحيا ، لا في زمن متقطع تماماً ، ولا في أبدية مطلقة ، بل هو يعيش في حاضر يحاول جاهداً أن يركز الديمومة كلها في نفسه ، وبدون الزمن لن أصبح كائناً خاصاً ، بل ساكون شبيهاً بالله . وبدون الأبدية أى حين أتوقف عن مشاركتي في الكائن الأكبر ، أتوقف حقاً عن أن « أكون » ، وحين أموت ، أموت كذلك بأكمل .

فالديمومة في آن في واحد هي ما يفصلني عن الله ، ويمكنني من الاتصال به ،
انها وجه لوجود كائن يكون مؤقتا لانه يتطور ، ويكون ابديا لانه يكون ، ولانه
يكشف الابدية في الزمن كل لحظة . والابدية لا تسبق الزمن ولا تتبعه .
والصعوبة بالنسبة لنا ان نحاول ادراك الزمن عقلا بصفته « عملية الابدية » :
وكل واحد من هذين التعبيرين يعاصر الآخر ، ومعاصرتهما هذه تجعل من كل
واحد منهما سر الآخر . وحضور الابدية في الزمن هو الذي يتيح قلب الطريقة
المعتادة لسماع مختلف لحظات الزمن . فالماضي - وهو كمستقبل المستقبل -
لا يحدد ما سوف يحدث ، بل انه يتغير تحت وطأته دائما وباستمرار .
والمستقبل ليس هو الذي يخرج من الماضي ، بل الماضي هو الذي يخرج من
المستقبل . والعلم تحديدي بطبيعته لانه يبدأ من الماضي ليسير نحو المستقبل ،
وهو يهتم بالظواهر ، وبالنسبة للعلم يصبح ما سوف يحدث اثرا ضروريا لما
حدث .. لكن الانسان الحر يذهب من المستقبل الى الماضي .

من هنا تؤدي هذه الفلسفة في الفعل والمشاركة الى اخلاقية الفعل
والمشاركة ، فالروح حضور ، والاخلاقية ستكون حضورا للروح ، وجعل
الروح حاضرة باستمرار بان تكون على صلة بالوجود بفعل ينفث الوجود فينا
في كل لحظة ، هو مهمتنا وواجبنا هنا في هذه الدنيا . فعلم الاخلاق عند
لاثيل تخلص للطريق تماما ، بمعنى ان من الضروري تحويل الكائن عما يملك
لاعادة وضعه الى حالة كونه هو . هذا التخليص لا يتم دون ألم ، لكن هذا
الألم شعور يجب ان نجربه حتى نعرف كيف نكشف الهدوء الروحي والسعادة
.. والوجود هو هذا « الحضور الكامل » ، الذي هو علة وجود جميع
الكائنات ، فباشتراكنا بفعل حر في هذا الوجود الفعل « نصبح كيانا » ونكون .
هذا بحيث يرتسم التقدم الذي نحرزه من واقع التقدم الذي نسير به نحو
هذا الوجود الفعلي وبحيث يصبح حضوره هو علة سعادتنا . ونستطيع في كل
لحظة ان نقضي على القلق والضيق بالرجوع الى هذا الوجود الاكبر الذي يمثل
نبيع الوجود ونبيع السعادة معا . والوجود لا يفتقدنا أبدا ، وعندما يبدو لنا
ذلك فاننا نكون نحن الذين افتقدناه . والروح القلقة هي التي تعيش في المظهر ،
فريسة للانهاك ، ردىء في مسيرة لا هدف لها . وعلى عكس ذلك ، تكون
السعادة دائما في متناولنا اذا نحن عرفنا - فقط - الاندماج في الوجود وتقبله
والرضا به . هكذا كان هذا الفيلسوف لاثيل ، فيلسوف السعادة في عصر
سيطر عليه القلق ، فيلسوف تمسك بالابدية وظهر بصورته هذه وسط مفكرين
آمنوا بسرعة انسياب الزمن . وقبل وفاة لاثيل بقليل ، قال في تعريفه
لفلسفة سارتر: بأنها سيكولوجية الانسان البائس الذي سقط ، الانسان الذي
- رغم سقوطه وبؤسه - لا يفكر في ان يقوم من عثرته ، ولا ان يقتلع الاسى من

نفسه . اما لا فيل فقد بدل قصارى جهده في أن يصفى السعادة على الانسان ،
او بالاحرى أن يعيده ويرده الى سعادته بفضل اسمى فعل ، الا وهو العودة
الى داخلية وذاته ، وفي نفس الوقت الاتصال بالآخرين . انها فلسفة الوعي
السميد ، التي تتعارض مباشرة وكل فلسفات الوعي البائس ، تلك التي يمكن
ان نطلق عليها فلسفات « التمزق » - وهي في هذا - اى فلسفة لا فيل -
بمثابة مقابل لروح الضيق النفسى التي لم تعد اكثر من كلام ، بل وهراء .
ومع ذلك فقد يكون من الجائز ان نعيب على لا فيل انه اعطى الرضا والموافقة
امتيازاً كبيراً ربما يؤدي الى انعدام معنى الغضب والثورة . ألم نر عبر التاريخ
ملايين وملايين من البشر الذين قفلت ابواب السعادة في وجوههم ؟ ما من شك
في أن كل تفكير له وزنه وفعاليته لابد أن يضم عنصرين أو مرحلتين ، واحدة
منها تتسم بالتراجع والثورة ، وهي بهذا تصبح مثالية ، واخرى تتسم
بالمشاركة والموافقة والرضا ، وبالتالي تكون واقعية . غير ان الموافقة تصبح
هى الأهم اذا كان من الصحيح الا يكون للرفض من قيمة الا قيمته كمنهج
للبحث فحسب ، واذا كان صحيحاً أن تفكيرنا ومشاعرنا ، باعتبارها كائنة
وقائمة ، تعيش في جو من الاثبات . ومع ذلك - يمكننا هنا أيضاً ان نتساءل
عما اذا كانت توجد حقاً تجربة تتعلق بالابدية وتكون حقيقية وايجابية تماماً .
الا يجدر أن نتحدث كما يفعل الفيلسوف « باليارد » عن تجربة « ابدية
الزمن » ، او على الأقل ، تجربة رغبتنا في ان نكون او ان نعيش « ابديين » ،
ونشعر فيها بالحرمان اكثر من شعورنا بالتملك ؟ مع ذلك فان لا فيل لم يكن
لينكر او يتنكر تماماً بلا شك للجانب المأساوى في الوجود الانسانى . . لانه رأى
ان « الزمن هو تلك المأساة نفسها ، مأخوذة في شكلها المجرد تماماً » .

المراجع

LAVELLE (Louis), La dialectique de l'éternel présent (Montaigne) :

1) De l'être; 2) De l'acte; 3) Du temps et de l'éternité ;4) De l'âme humaine.

— Traité des valeurs (Presses Universitaires de France) :

1) Théorie générale de la valeur; 2) Le système des différentes valeurs.

Oeuvres morales et chroniques :

— La conscience de soi (Grasset).

— L'erreur de Narcisse (Id.).

— La parole et l'écriture (L'Artisan du Livre).

— Le moi et son destin (Ed. Montaigne).

Ouvrage posthume :

— Manuel de méthodologie dialectique (Presses Universitaires de France).

Sur Louis Lavelle :

ECOLE (Jean), La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle (Ed. Nauwelaerts).

LEVÉRT (Paule), L'être et le réel selon Louis Lavelle (Ed. Montaigne).

PIERSOL (Wessley), La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle (Vitte).

Recherches et débats : Hommages à Louis Lavelle (numéro spécial de janvier 1952).

Giornale de Metafisica, numéro spécial de juillet-août 1952 consacré à Lavelle.

Lacroix (Jean), Un philosophe du consentement : Louis Lavelle, in Lumière et vie, dec. 1952.

Consentement et création, in Etudes philosophiques, 1957, no 4.

فيلسوف الحكم: آلان

أعطى اميل شارتيه المعروف باسمه المستعار : آلان ، أعطى طول حياته مثلا للحكيم الاصيل الذي يمكن أن نقول عنه - كما قال هنري جوهيه عن ديكارت - انه صاحب فلسفة الرجل «المرتاح» . . «مرتاح» لفلسفته هو . وهو كذلك كديكارت رجل عرف كيف يحيا حياة الرجل الحر . . والحرية الحقيقية هي تلك التي تمكنه من اصدار الحكم على الأمور والأشياء والناس . . «أن تحكم ، أن تصدر حكمك - هكذا يقول - لا أن تتلقى ، هذه هي اللحظة الحلوة التي تشعر فيها بسيادة نفسك على نفسك . . » . انها سيادة الحكم التقديرى ، وهي آلان كله ، وان تتفلسف معناه بالنسبة له الا تقلد غيرك ، ولا حتى أن تقلد نفسك ، بل أن تعيد صناعة الفكرة الحاضرة بلا نهاية ، وان تعيد خلقها دائما ابدا ، وان تناضل ضد الأحكام السابقة ، أو - كما يقول عنه « سيرجيو سولى » : أن تمارس « فلسفة ذات عضلات » . لذا كانت الأحكام على «آلان» نفسه غير مرضية في أغلبها . ولذا أيضا كان هذا التفكير المستمر عملا وتفكيراً رفض أن يغلق على نفسه أبوابا تكون أبواب النسق الفلسفى . صحيح أنه لم يكن على هذا قادرا ، لكن كانت هناك مناسبة أبعدته عن هذا الهدف ، حين عرضت عليه صحيفة في مدينة روان أن يكتب لها « خواطر » مختصرة . . وحدث أن كان لهذه الخواطر نجاح كبير ، مما دعا «آلان» الى أن يستمر فيها الى أن عرف الطريق الذى يجب أن يسير فيه . . لكنه لم يفعل هذا دون أن يسيطر عليه بعض القلق ازاء ما كان يمكن أن يحكم عليه أستاذه « لانيو » بسبب هذا المنهج . . الأمر الذى دعاه الى أن يفضل اتباع طبيعته التى كان عليها ، الا وهى « فلسفة الحكم » . . على كل شيء : على السياسة ، والتعليم والجمال والدين . . بدلا من أن يرسم نظرية أو نظريات في القدرة على الحكم . فالنظرية في رأيه ليست في ذاتها أكثر من « نظارة » تسمح برؤية أدق وأحسن . اما الحساب والفرض والقانون ، فهى أدوات تمكننا من فهم الحقائق . .

Alain

فاذا شئت ان تعرف جيدا ، فعليك ان تنظف زجاج نظارتك .. اقصد ان تجرى جردا لافكارك ، لكن انظر من زاوية ولا تظن انه سوف تظهر في افكارك اشياء غير الدنيا ..

ذلك ان موضوع كل تفكير حقيقى لا يمكن فى الواقع الا ان يكون هذا العالم .. فنحن لا نفكر لنخرج افكارا ايا كانت ، بل لنصور العالم من خلال افكارنا هذه ، ولو حتى لكى تؤكد اتساقنا مع انفسنا ، ولتؤكد اتساق الكون كله . فالحقيقة الواقعة - على عكس الحدث الطارئ الذى لا يكون الا معطى غير قابل للتفكير - توجد عند نقطة تقابل تجارب كثيرة متعددة ومتقابلة ، تفترض جميعها فكرة موجهة . ونحن لا نستطيع البدء بالوقائع ، بل يجب ان نصل اليها فى النهاية . وكما راي ديكارت حقا ، لا نصل اليها الا بان نتشكك فيها ، فالحكم معناه اولا رفض ومعناه اعادة الشيء او الامر الى حقيقته باستمرار . ودائما . والخفا هو حالتنا الطبيعية . الخطأ ، او الخط ، او عدم التماسك ، او التحرك فى الافكار ، اذ يكفى ان تفتح عينيك حتى تدخل البلبلة فيك . والحكم على الامور معناه قبل اى شيء اعادة مظهر الاشياء الى وضعها الصحيح ، ومعناه ايضا ان ترفض الخطأ . فالانسان فى الاصل عبد « للوطن » ، او للمدينة (فى معناها اليونانى) ، حيث لا يتميز كثيرا عنه كما لا يتميز الطفل عن امه مادامت تحمله فى احشائها . وينحصر تقدم المدنية بالنسبة للانسان فى انه ينسأخ من حياته اللاشعورية التى لا يشعر فيها بذاته ووجوده وكيانه ليلحق بحياة الوعي بالذات ، وليصل الى التفكير الحر الذى تزداد فيه نسبة الحرية باطراد .. واذا كان الجسد يربط صاحبه بالجسد الاجتماعى بكل صور الفريضة والتقاليد والعقيدة ، فالمجتمع سابق على الفرد ، كما ان الفريضة سابقة على العقل . لكن الانسان يتحرر تدريجيا ، وهذا التحرر من عمل الشك ، اى من عمل الحكم على الاشياء . فالتشكك معناه وضع فرديتك الخاصة فى مواجهة الضغوط الفريضة او الجماعية ، اى معناه الحكم .. والبشرية توجد دائما من جديد فى الفرد ، « الفرد الذى يفكر ضد المجتمع النائم » ، ذلك هو التاريخ الأبدى ، ودائما ما يكون لدى الربيع نفس الشتاء ليقضى عليه .

من هنا كانت الأهمية التى يوليها « آلان » دائما للسياسة ، فالفيلسوف الحق عبارة عن مواطن ، اى انه « جدرى » (راديكالى) ، والجدرى ، طبقا لعنوان أحد كتبه المشهورة ، يكون ضد السلطات ، لكن ليس بمعنى ان عليه ان يهدمها ، بل لابد له ان يحكم عليها . ففلسفة « آلان » ليست فلسفة فوضوية ، بل وقد قيل عنه انه المحافظ الوحيد فى عصره . والواقع ان فى رايه ان من الافضل ان يكون هناك ظلم من ان تكون هناك فوضى ، لأن كل خلل

يكون مصدراً لظلم متعدد وأكثر خطورة من ذلك الذى يكون موجوداً من قبل أن يوجد هذا الإخلال ويراد القضاء عليه . لذا تجب الطاعة دائماً ، لكن طاعة الجسد لا تعنى ، ولا ينبغى أن تؤدي إلى خضوع الروح أو العقل ، وإذا كان الحاكم المستبد يريد أن يوافق الناس على طغيانه ، فإن على العقل أن يرفض ذلك وأن يلفظه . والحق أن هذا هو التمييز بين الجدرى وبين السلطة المؤقتة التى تمتلكها الحكومة والسلطة الروحية المكونة من الروح والعقل فحسب ، والعقل يظل ذا سيادة مادام يصدر الأحكام ، واحتقار السلطة المؤقتة أو الحكم التعسفى ، مع الطاعة ، هو قمة الحياة الكريمة . وإذا نظرنا إلى واقع الأمور اليوم لوجدنا أنه بفضل نظم الامتحانات والمسابقات ، تحكم الأمور طبقة متميزة ممتازة ، وهذه الطبقة هى أحسن الموجود ، وأحلال أخرى محلها أمر عديم الفائدة بل أمر ضار . والشر عند الطبقة الممتازة لا يأتى من كونها موجودة ، بل يأتى من وضعها كصفة ممتازة ، فكل فرد يفكر طبقاً لطبيعة المقعد الذى يجلس عليه ، ومن خصائص الذين « يجلسون جيداً » على مقاعدهم ، تقصد أولئك الذين يوجدون فى السلطة ، أنهم يفكرون تفكيراً رديئاً . . وقد يفعل غيرهم كما يفعلون ، أن هم وجدوا على نفس المقاعد . والواجب اتخاذها لا يكون نزع هذه الطبقة لأحلال أخرى محلها ، بل يكون الحكم على أعمالها دائماً وبلا انقطاع ، أى أرساء رقابة عليها . ونحن ننسى - فى تحليل السلطات - شيئاً أساسياً هو ما نسميه « المراقب » ، وهو الذى يعبر وجوده عن الروح الراديكالية أو الجمهورية الديمقراطية . . والتصويت فى الانتخاب يعنى إصدار حكم ، ويعنى أرساء رقابة . وأعضاء المجلس النيابى مندوبون يرسلون إلى باريس لرقابة السلطات . ويأتى العيب من أنهم فى أغلب الأحيان ينسون مهمتهم ، ويفقدون عادة الحكم بعد أن تكون قد استولت عليهم هيبتهم بصفتهم ممثلين للشعب ، خاصة حين ينضمون إلى جانب الحكومة . من حسن الحظ أن توجد انتخابات تراقب بدورها وتصدر الأحكام بدورها ، وتعيدهم « إلى رشد » . هذا هو المذهب الذى أعلن « آلان » نفسه كآخر ممثل له . .

والراديكالية (الجدرية السياسية) هى الوجهة السياسية للإنسان ، حيث يكون الإنسان موضع الاهتمام الحق فحسب . . بمعنى أننا يتعين علينا أن نعبد الإنسانية بدلاً من أن نعبد المجتمع . فحيث يأتى الإنسان من « حالة الطفولة » ، نجد أن من الضرورى أن تخرج الفكرة من الطبيعة . غير أنه من حسن الحظ أنه يوجد شيء يحمل الإنسان إلى حالة التقوى والاعجاب ، هذا الشيء هو « الجمال » . فالدين تفكير فى العمل الفنى ، كما أن الفلسفة تفكير فى الدين ، كل انفعال مرذول ، والفن يولد من مجهود يبذله الإنسان ليعبر به عن مشاعره وأحاسيسه دون أن يبعث القلق فى نظام البشرية . وكل فن عبارة

غن « احتفال » ، أى سيطرة على العواطف الجارفة ، يبدأ بتدريب رياضي يرمى الى السيطرة على الجسد . والتأمل في « الاحتفالات » بقصد الكشف عن المعاني أمر يعنى ان تكون « متدينا » ، فالدين تفكير ينمو بعد ان يبدأ « بالجمال » . ولقد أريد القول ان الانسان اقام لنفسه أصناما لانه كان متدينا . وانا اقول بالآخرى ان اول تأمل كان موضوعه صنما ، وان الانسان كان متدينا لانه جعل لنفسه أصناما ، وكان لابد ان نأخذ في حسابنا قوة الإشارة التمثيلية في هذه (الأصنام) ، وان نخترع الأساطير لنفسر بها الجمال ، ولقد انشأ الانسان المعبد اول الأمر ، ثم جاء الاله ليسكن في هذا المعبد ، وبهذا المعنى نستطيع ان نقول ان التعليم عبارة عن تدريب على الجمال وعلى الدين ، لكن بشرط ان نفهم جيدا « ان عبادة الانسان هي الديانة الحقيقية » . لقد سبق ان قال أوجوست كومت بهذا ، فذهب الى ان الانسان لم يصبح انسانا الا من خلال عبادته للموتى العظام ، وقال ان البشرية لاتعرف في العالم ائمن من انشاء الأعمال الثقافية العليا ، في كل الأزمنة والعصور ، وفي كل مجال ومكان . ومن واقع فكرة ان الاشتراك الفعلى الحقيقي للبشرية فيها يفوق كثيرا ما يمكن توقعه من قدرات كل فرد على حدة . . « والفردية » عند « آلان » جوهرها ان الفرد يظل حيوانا في صورة انسان ان هو لم يعبد « الموتى العظام » ، وادى لهم فروض الولاء بتخليدهم في أعمال ادبية وفنية عظيمة . هذا مبدا اساسي من مبادئ « آلان » ، يكتمل ان انت اضفت اليه حقيقة هامة فحواها ان المدرسة مكان يجب الا يجرى فيه تعليم جيل جديد مبادئ المجتمع ، كما كان يقول ديركهام - اى - تكييفه بمجتمع ما ، بل هي مكان تصبغ فيه الجيل بصبغة انسانية شاملة ، بان تدبجه في تاريخ الانسانية . لذا كان لكبار المفكرين والادباء علينا حقوق ، هي ان نقراهم ، وان نتأمل فيما كتبوا . وترجع قوة البشرية الى هذا الجمهور الأبدى الذي لا يموت ، جمهور الادباء والمفكرين ، لا الى فرد معين ، لان الفرد ليس الا انسانا في لباس حضوى .

من هنا كان موقف « آلان » ازاء المسيحية . انه الرجل الذي كان يقول عام ١٩٤٥ لفردريك لوفيفر ، بروح حرة طليقة ، مناهضة لرجال الدين : « لابد من ان نعترف ان الشيء المتين في عهدنا ، الشيء الذي يحوى تفكيرا حقا ، هو المسيحية ، بل واقول الكاثوليكية » . ولما كنت قد اشرت الى هذا الحوار في احد اعداد صحيفة « لى موند » كتب الى « آلان » يوم ٥ مارس ١٩٤٨ يقول : « واما عن الخاتمة التى انتهيت اليها فانى اوافق عليها ، وعلى تلك الإشارة الى حوارى مع لوفيفر ، وهذا شيء سبق ان كتبتة اكثر من مرة ، اذ انى ازى ان الكاثوليكية كمذهب براجماتى يؤدى الى خلاص الانسان لخطا

فيها » ، وهذا يعني فحسب أن المسيحية حقيقة من حيث أنها أنسانية
بحثة ، مادامت تعرف كيف تستخدم القوانين التي تحكم العلاقات بين الجسد
والروح : فالذي يصلى مستجاب دائما ، اذ أن الوضع الذي يتخذه حين يركع
على ركبتيه ينتج فيه بصورة آلية حالة من الارتخاء والهدوء والراحة .
وحقيقة الدين ليست الا حقيقة شخصية اسطورية فعالة بطريقة براجماتية .
الامر الذي يعنى اجمالا أن هذه الحقيقة ليست حقيقة . . » ان الفلسفة
حقيقة كل دين .

هذا هو « آلان » ، الذي جعل من « الحكم النقدي » ديناً له ، وكان
تلاميذه في مدرسة هنري الرابع يسمونه : الانسان ، فقد كان تعليمه يعلمهم
كيف يكون الواحد منهم انساناً بشراً ، أى مخلوقاً يعيش سعيداً تأتى له
السعادة من حيث انه يفكر ، اذ أن التفكير ، شأنه شأن السعادة ، منعش
ومجدد ، منعش ومتجدد . . وكل ألم يأتى من عاطفة جارفة لاحدود ولا رابط
لها ، ولدا يصبح الألم موتاً ، لكن الفعل الذي يبلغ اقصاه في صورة تفكير عملي
هو الحياة . هذه الفلسفة فلسفة الحكم التقديرى والنقدى ، تنتهى هكذا
الى فلسفة للسعادة وللحياة السعيدة . على أنه حين نبدأ التفكير ، لابد أن
نتعلم ألا نموت . والروح لا تكون قوية ببراهينها ، بل تكون قوية في داخلها ،
وهذه القوة الداخلية هي التي تدفع ببراهينها دائماً الى أن تتدفق . ألم يقل
« آلان » - كما سبق أن قال جوريس « ابن الأرض مباشرة » - وبصفته هو
الآخر ابن الأرض ، انه يحب منظر الأشياء وتتابع الساعات والفصول ؟ ان من
الممكن أن نطبق عليه ما قاله عن « المنبر الاشتراكي » - يقصد الاشتراكيين
بصفته ممثلين للأمة ، ان نصيبهم كان الحكم على هذا الحكم الذي ينادى به
بصفته « ملك هذا العالم وابن الله » .

انها فكرة بطل رباع ، ربما أراد ان يظل على سطح الأرض ، وهو التفكير
الذي امكن ان يقال عنه انه ممثل « شرطة الروح والعقل » ، ولو ان قيمته
تتجلى في تلك الازمنة التي لم تعترف به .

المراجع

ALAN, *Propos d'Alain* (2 vol.) (Gallimard).

- *Propos sur le bonheur* (Gallimard),
- *Eléments de philosophie* (Gallimard).
- *Idées* (Platon, Descartes, Hegel, Conte) (Hartmann).
- *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant* (Hartmann).
- *Entretiens au bord de la mer* (Gallimard).
- *Eléments d'une doctrine radicale* (Gallimard).
- *Système des Beaux-Arts* (Gallimard).
- *Propos sur la religion* (Rieder-Presses Universitaires de France).
- *Les Dieux* (Gallimard).
- *Morceaux choisis* (Gallimard).
- *Philosophie* (2 tomes) (textes choisis par Mlle Drevet, Presses Universitaires de France).

Sur Alain :

BENEZIE (Georges), *Généreux Alain* (Presses Universitaires de France).

BRIDOUX (André), *Alain* (coll. "Philosophes", Presses Universitaires de France).

LACROIX (Jean), *Itinéraire spirituel* (Blout & Gay).

MAUROIS (André), *Alain* (Domat).

MONDOR (Henri), *Alain* (Gallimard).

PASCAL (Georges), *Pour connaître la pensée d'Alain* (Bordas).

— *Alain éducateur* (Presses Universitaires de France).

Nouvelle Revue française, septembre 1962, *Hommage à Alain*.
Revue de Métaphysique et de Morale, no 2 de 1952 consacré à Alain et Lagneau.

Mercure de France, octobre 1949 (article d'HYPOLITE sur l'existence, la valeur et l'imaginaire chez Alain).

فرديناند آلكنيه والسرياليه

يعتبر آلكنيه - بمعنى معين - أكثر فلاسفة عصرنا هذا تقليدية في مجال الميتافيزيقا . انه فيلسوف ومؤرخ للفلسفة ، طالما كتب تاريخها كفيلسوف ، ومنهج الفلسفي في كتابه « تاريخ الفلسفة » هو الذي سمح له بأن يأخذ على عاتقه ما سبق أن اكدته الفلسفة دائما أبدا وكما يراها هو . ذلك أن الابنية المنطقية والنظريات تختلف من فيلسوف لآخر ، ولكن الابنية الذهنية تتشابه ، بمعنى أن جميع العقول البشرية تتقابل ويرتبط بعضها ببعض في تجربة أساسية معينة (والحق أن هذه التجربة سلبية أكثر منها ايجابية) مع الوجود . هذه التجربة مع الوجود ، وجدها آلكنيه بوجه خاص عند كل من ديكارت وكانت ، بصفتها استاذيه ، ولطالما حاول جاهدا استخلاص ما هو مشترك لديهما . « فتأملات » ديكارت حقيقية تماما ، ولكي نمارس الفلسفة لابد وأن نستعيدنا وأن نتخذها لحسابنا . لكن لا يعنى هذا أن آلكنيه فيلسوف مثالي ، بل انه يرى انه يكفي أن نفكر في فكرة التجربة باعتبارها فكرة فلسفية ، حتى نفهم انها تدفع بنا الى تجربة مطلقة ليست ولن تكون أبدا مجربة بصورة مطلقة . ان كلمة « تجربة » تشير هنا الى عنصر غير قابل للعزل من سلبية حاضرة في كل معرفة انسانية . وجوهر الفلسفة الكانتية لم يكن قائما في تحديد المحتوى الموضوعي للمعرفة ، بل اظهرنا على أن هذا المحتوى ليس هو « الوجود » . واذا كان « كانت » يستخلص كل علم من العالم فهذا في نهاية الأمر لمعرفة أن العالم لا معنى له الا من خلال الوقوف على ما ليس من العالم . هذه هي حقيقة الميتافيزيقا ، وتلك هي - أن صح القول - الفلسفة التي نسيناها اليوم بعينها . ولا يعنى هذا أننا نستطيع أن ندخل في تجربة مباشرة مع الوجود ، بل يعنى فقط أننا نشعر دائما بانفصالنا عنه . ويقول آلكنيه هنا : « ان استحالة توحيد تجربتنا دليل على أنها تجربة شيء آخر ، وهي - أي الاستحالة - انما تدل من خلال افكارنا المشتركة وفي آلامنا

Ferdinand Alqu  

التي نشعر بها جميعا كل يوم على ان العالم ليس هو الوجود وانما هو علامة عليه فقط . « عكذا تكون الوظيفة الحقيقية للميتافيزيقا ، وهي اظهار عدم كفاية الموضوع واشعارنا « بالحنين الى الوجود » الذي هو جوهر الانسان . على ان العالم الموضوعي في نظر آلكيه ، شأنه شأن « افريكان سبير » ، عبارة عن « خيبة امل مستمرة » ، والميتافيزيقا ، الميتافيزيقا وحدها تعطى خيبة الامل هذه معنى .

اذن فالامر امر حكمة ، لكنها حكمة لا يمكن تحصيلها او الحصول عليها الا بصعوبة ، ولو انها باقية امامنا وموجودة ، ولو اننا « نراها » بصعوبة ايضا . وربما كانت المأساة الداخلية عند آلكيه نابعة من هنا ، لكن على اية حال ، فان هذا هو ما يضيف على أسلوبه الواضح « العصبى » هذه النغمة الحارة ، انما هي تلك المأساة ، وهي التي أدت بنزعتة العقلية الى ان تكون دائما متوترة جدلية ونضالية . وهذا جدل ضد الآخرين وضد نفسه هو ، يحتفظ به ويؤمن على وجوده كما لو كان يخاف ان يفقده ويدافع عنه بحرارة تجعلنا نشعر بقوى خفية حاضرة امامنا ، تقصد تلك القوى التي يمكن ان تضع فكرته موضع الخطر ، رغم انه يسيطر عليها . ولعل كتابه الاول المعنون : « الرغبة في الأبدية » اول ما يحتاج الى تحليل نفسي طبي . فهو نتيجة جهد تابع من « تعزيم شبه سحرى » يصبو الى النقاء ، يدل على ذلك ان فلسفتي « ديكرت » و « كانت » انما هما بالنسبة له نقطة وصول ، بدلا من ان تكونا نقطة بدء ، ولكنهما يلبيان عنده مطلبا عميقا في نفسه . . يدل على هذا انه جعلهما فلسفته هو بدلا من ان يفسرهما . . وما من احد اتبع تلك النصيحة الرواقية مثله . . « لا تكن منتصب القامة ، بل عليك ان تعدل من قامتك دائما » . واذا كانت قمة القوة هي التغلب على العنف ، فما من فلسفة تكون أقوى من ذلك . . والنغمة الخاصة التي تصطبغ بها فلسفته العقلية ، راجعة الى استنادها الى سر الوجود ، ذلك السر الذي لا يمكن ان تتوصل اليه ، فكتابته عبارة عن نثر مضىء ، او ان شئت حديث واضح المعالم عن غياب الوجود ، ذلك الغياب الذي يمثل وجهه الآخر . . العذاب والقلق والحنين .

وفلسفه آلكيه فلسفة سلبية تتعدى حدود الوجود الموضوعي ، ولكنها ترفض الاعتراف مباشرة بالوجود المتعالي خشية ان يتحول الى وجود موضوعي . . ولهذا فان الدراسة التي كرسها للسريالية تبدو امامنا على انها من الدراسات الموحية جدا . فلم يحدث ان ظهر كتاب في الفلسفة اتصف في وقت واحد بهذه الموضوعية وتلك الشخصية . ان آلكيه يرفض ان يقال عنه انه كتب عن تاريخ السريالية لان الحقيقة ان الكتاب عبارة عن قصته هو . .

أو تاريخه هو . . انه هو الرجل الذى لم يكد يبلغ من العمر عشرين عاما حين ايقظت « السمكة القابلة للدوبان » عنده مشاعر وآمالا كانت حاسمة في حياته ، لانه كان مقدرا عليه ان يجد خلالها التجربة التى وجهت حياته كلها وجهة معينة .

شاء كأمى ان يرى في السريالية اتجاهها الى العدمية ، واراد كاروج ان يرى فيها الاتجاه الى توكيد الانسان الأعلى . اما ألكيه فقد اكتشف فيها ما يمكن تسميته « الاغراء » اغراء الانسان . فالسريالية لا تدعو الانسان الى ان يتأمل في تشاؤمه ، بل هى عبارة عن عطش لا ترويه غير السعادة . . لان السعادة لا تبعد عن الانسان ، انها تحقق وجوده وتحرره ، اما ثورته ، فهى رغم عمقها وبفضل عمقها ترشف من اشد انواع الحب حقيقة . . وكان المشروع الاساسى عند ألكيه مستندا الى امل ايجابى : فهو جهد يرمى الى تحقيق ماتصبو اليه ، ورغبة جامحة من جانب الانسان فى ان يوجد او يلحق بالوجود ، وتعميم للسعادة بهبوط الحب العظيم الى الارض . . والسريالية تتابع التطابق بين اللذة والعقل ، بين الحياة والشعر . . والشعر لا يغادرها ابدا ، وهى حين تلقى بالادب جانبا ، فانها تفعل ذلك باسم الادب نفسه . اذ ان « الادب » جمال منفصل ، منفصل عن الحياة ، وعن الحب ، وعن امل البشرية . اما الجمال الحق - على عكس ذلك - فهو يربط بينهما ويبقى عليهما فيه هو . . والشعر فى آن واحد انطولوجى وحياة ، وما هو فى نهاية الامر الا المكان الذى توجد فيه حريتنا .

على انه قبل ان تطرق السريالية مجال النقد ، وقبل ان تكون تأملا ذاتيا من جانبنا على انفسنا ، فان السريالية تقترح علينا ، وتطلب اليكنا ، ان « نوجد » . ولقد صاح اندريه بريتون قائلا : ان الحياة والانقطاع عن الحياة هما الحلول الخيالية . . اما الوجود فهو فى مكان آخر . . وهذا المكان الآخر هو ما نسميه « فوق الواقع » ، وهو نوع من حياة اخرى تعلو على الحياة الطبيعية او ما وراءها (او ربما حياة سفلية اخرى) ، هذا « الماوراء » بدون وجود متعال ، اواذا شئنا ، تستند الى وجود « متعال » فى داخل المباطنة نفسها . وقد كتب آراجون كتابا بعنوان « بحث فى الاسلوب » ، كتبه ايام شبابه السريالى ، اراد من ورائه رد دينا « الماوراء » الى الشعر . اما اندريه بريتون ، فكان يعرف السريالية بأنها « لقاء الناحية الزمنية من العالم مع القيم الابدية كالحب والحرية والشعر . . » ، وكان تمرده ضد حقيقة الحياة اليومية العادية آتية من ايمانه بفوق واقع يتخطى العالم داخل العالم نفسه ، وهو يعارض الماركسية معارضة مباشرة ، لانه لا يمارس العمل ، بل الحب

والشعر ، والحقيقة ، والجمال . . . وبالاختصار لانه ينظر الى حرية العقل على انها مصدر تحرير البشرية . والسريرية ترفض كل وجود في ذاته يفرض نفسه من الخارج ، انها الوعى ، انها تريد ان تكون وعيا ووعيا سعيدا . والهدف الحقيقى من العمل عندها تحرير الانسان من العمل ذاته ، وتوجيهه الى قيم المعرفة والتأمل واللذة . .

من هنا عرفت السريالية كيف تقوم بوظيفة الفلسفة ، الوظيفة التى اهملها الفلاسفة المحدثون . فالشعر (السريالى) وسيلة لتجريد العالم من واقعيته تماما كما تفعل الميتافيزيقا الحققة . حقا ، لو ان فلاسفة الميتافيزيقا عامة ثنائيون يفضلون ابراز التعارض بين عالم المثل وعالم المحسوس . . لكن مايميز بريتون انه بحث عما فوق الواقع فى قلب الواقع نفسه . وقد فطن بريتون الى ان العالم عبارة عن حديث موضوعى ، فوضعه فى مقابل الوجود ، وهجومه ضد العقل ، ووسائله الفنية ، كالكتابة الآلية ، والاهمية التى يوليها للأحكام ، كل هذا لم يقصد منه الا شيئا واحدا هو : تعميق متزايد الى عالم يكون اكثر واقعية من العالم المنطقى والموضوعى ، واكتشاف الحب والجمال . ذلك ان الفارق بين اللذة فى الحب وتحرك وجدان الشاعر فارق فى الدرجة فحسب ، والوفاء بالوعد فى الحب هو نفسه الوفاء فى التعبير عن الجمال : تحقيق المصالحة مع النفس . ومن هنا يظل بريتون مخلصا لفلسفة افلاطون « الذى لا يفصل بين النشوة ازاء الجمال والنشوة الجنسية ، والذى يصف هذه الاخيرة دائما بأنها انقلاب » . وهنا ايضا تصل العاطفة الى اقصى درجات الشدة ، ويقول بريتون : « كم اود ان نسكت حين يتوقف احساسنا الشعاعى » . هذا بمعنى ان آمال السريالية هو « استمرار الوعى بالذات بصورة متزايدة » .

الامر الذى لا يعنى على الاطلاق ان الفن بالنسبة لبريتون « هروب » ، لان دلالة اعماله كلها تتمثل فى انه رآى ان الشعر هو اكثر ما فى الواقع واقعية ، بل هو واقع فوق الواقع ، وان نزع صفة الواقعية من الحياة اليومية فى عالمنا هذا امر يخدم املا ايجابيا ، وهذا الامل هو الحلم ، وليس الحلم هروبا ، بل هو وعد ، وهو وحي « فالانسان - هكذا تقول السريالية - يظهر ويتضح فى الأحلام وآمالها العظيمة » . والتجربة السريالية تتطابق فى نواح معينة مع فلسفة كير كجارد من حيث انكارها للحقائق غير الصحيحة لكى تكتشف الوجود الحقيقى . ويلاحظ كذلك ان الوعى الدينى والوعى السريالى هما - على حد سواء - بحث عن الوجود الاكبر وشغف به . لكن « الماوراء » عند بريتون يظل « باطنا » داخليا فى الموجودات نفسها ، تلك التى تكشف لنا

تجربتها معها عن حقيقتها المظهرية ، والتي يعنى ادراكنا لها انها حضور بالنسبة اليها . ففي كل شيء نستطيع أن نجد « علامة » حب ، نقصد ذلك الحب الذى تمثل المرأة اعلانا عنه ووعدا له .. وهكذا فان المشروع الرئيسى عند بريتون ينحصر فى « الوجود فى الحب » . وفى تحقيق السعادة بالحب ..

غير أن هذا الحب - ان صح التعبير - لا يمكن أبدا أن نجعله موضوعيا . وهنا نصل الى أعماق نواحي السريالية . ذلك أن الـ « فيما بعد/وفىما قبل » الذى تتابعه الرغبة والشعر وآمال الانسانية ، أمر لا يمكن وصفه ، حيث أنه خيالى بحت .. فالسريالية انتظار ، وبمعنى معين ، لا توجد نهاية لهذا الانتظار ، ولا استجابة . بل ان انعدام الاستجابة هو الذى يميزها .. والحب والشعر والحرية تجتمع كلها وتتحد فى الغازها : فى هذا الالغاز الذى يتصف به الانسان ، اذ أن الانسان - باعتباره موجودا - هو الشيء الذى لا يمكن تحويله الى « موضوع » ، وهو ليس اجابة عن سؤال ما ، لأنه هو نفسه تساؤل . هذا هو المعنى الأخير للسريالية ، تلك الفلسفة التى ألقت الضوء على جوهر الشعر ، لأنها تمسكت بأبداع شعر لا يمكن تفسيره موضوعيا ، فالشعر هو ما يضع يده على الانسان باعتباره حقيقة غير موضوعية ، الانسان فى حالة بداهته الأولى ، لابداهته المغترية .

ونحن نعرف أن العالم فى نظر فرويد غزو تقوم به الرغبة ، أكثر منه موضوعا للحواس . اننا نجد ما يشبه ذلك عند بريتون ، فكرته التى تقول بأن الخيالى هو ما يسمى الى أن يصبح واقعا ، تتوج سببية الرغبة ، وهى التى تجعل الانسان يسمى فى الواقع الى أن يحقق ما تتخيله ، والسريالية وعى ، لكن الوعى الذى تبحث عنه هو « وعى راغب » ، الوعى الاصلى ، أى شعور بعدم الاكتفاء ، وشعور بالانتظار . وحين تضحي الماركسية بالتمرد من أجل الثورة تجدها تضحي بالانسان . أما عند بريتون ، فعلى عكس ذلك ، نجد أن الشعر يحمل ثقلا هو ثقل الانتظار ، انتظار الانسان ويجمع ميراث الدين . اننا لا نستطيع الادعاء بإمكان تحرير الانسان حين نخون الجمال والحقيقة ، ولا بد أن نجمع بين التمرد والثورة ، وأن نحرر الانسانية ولا شك من العبودية الاقتصادية ، وأن نعلمها كيف تواجه العالم بصورة جديدة ، دائما متجددة « ودائما مدهوشة » ، ذلك بأن نتبع طريق الخيال ، وهو « فوق الواقع » الحقيقى ان المبدأ الذى تستند اليه مسيرة السريالية لن يكون العقل الذى تحدث عنه هيجل ، أو العمل الذى تحدثت عنه الماركسية ، أنه الحرية ..

هكذا عرف آل كييه منذ بدء تجربته السريالية في شبابه كيف يجسرب
الميتافيزيقا . تلك التى عرفها عند « ديكارت » و « كانت » ، وعرف أن الكائن
الحقيقى لا يختلط بالكائن الموضوعى الذى لا يمثل الا شبحه ، أو ان صح
القول - الاشارة الدالة عليه . الا أن هذا الشعور بالمسافة ، أو بالأحرى ،
بالانفصال بين الاثنين ، ليس هو بذاته التجربة الميتافيزيقية : فنحن نجرب به
قدرتنا على تخطى كل موضوع ونحن نعبء الطريق الى الوجود الأكبر ، لا ذلك
الوجود الذى يقف جامدا عند حدود هذا التخطى . . وآل كييه يعترف بأنه لم
يقرا ابدا بعض نصوص سبينوزا المتعلقة بالمعرفة من « النوع الثالث » وبعض
نصوص بيرجسون الخاصة بالحدس دون أن يشعر بالضيق . فالزمان والمكان ،
هما بمثابة جوهر التغيب (انعدام الحضورية) والانقسام ، وهما اللذان
لا نستطيع أن نتعداهما . ان هذه الفلسفة الكلاسيكية ليست لها - رغم كل
شئ - تلك النعمة التى نجدها لها عند « ديكارت » و « كانت » ، انها تعيش
بما فيها من رومانسية امكن التغلب عليها .

المراجع

ALQUIE (Ferdinand), Le désir d'éternité (Presses Universitaires de France).

— La nostalgie de l'être (Presses Universitaires de France).

— La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes (Presses Universitaires de France).

— Philosophie du surréalisme (Flammarion).

— L'expérience (Presses Universitaires de France).

المثالية الشخصية

عند : بيير لاشييز-ري*

لم تعد المثالية بدعة « موضة » العصر ، لكن « جوزيف مورو » يقول ان سبب ذلك هو جهل الناس بها ، وان المآخذ التي توجد ضدها لدى من قبيل الأحكام الفجة فحسب ، تلك التي تأتي من الادعاء بأن المثالية مذهب خاطيء ، في حين انها لا تنكر وجود العالم الخارجى ولا تهبط بالوجود الى مرتبة وقائع الشعور فحسب ، ومثالية بيركلى المزعومة ليست الا واقعية ، او ، حتى تجريبية سيكولوجية . فالمثالية ليست هى علم النفس ، بل انها ميتافيزيقا . وهى لا تبحث عن الحقيقة فى المعطيات المباشرة ، أى فى الظواهر ، حتى ولو كانت ظواهر الوعى ، بل تبحث عنها فى الأفكار وفيما يبينه النشاط العقلى . ان فيلسوف المثالية باحث عن حقيقة الوجود ، مثله هنا كمثلى الواقعى وبنفس درجته ، لكنه لما كان يريد الوجود الحق فانه لا يكتفى بالمعطيات المباشرة والظواهرية ، ولهذا نجده يبحث عن ضمان لهذا الوجود الحق فى الفكر أو فى نشاط العقل . بل انها - أى المثالية - ليست أيضا فلسفة « ماهيات » لا تهتم بالوجود ، أو هى ترى فقط ان الاثبات الصادق للموجود يتوقف فى نهاية الامر - لا على الوعى الحسى ، بل على الوعى الذهنى . لذا تجد المثالية تعبيرا صحيحا لما فى التمييز الأفلاطونى بين المحسوس والعقول ، اكثر مما تجده فى الكوجيتو الديكارتى الذى يظل دائما مهددا بأن تصيبه عدوى سيكولوجية .

ذلك - اجمالا - هو موقف لاشييز - زى - اعمق ممثل للمثالية الفرنسية . وهو يرى - كما يرى مورو - ان أفلاطون هو أبو المثالية . وليس من قبيل المصادفة ان يكون هو ومورو مؤلفين لأحسن الكتب التى كتبت عن أفلاطون ؛ لدرجة أنه حين كتب كتابا بعنوان : « المثالية عند (كانت) » - وهو كتاب استغرق منه عشرين عاما - كان يكرر ان الفيلسوف الحق هو الذى يستطيع اهمال قراءة « كانت » ويكتفى بقراءة أفلاطون ، أو يستعير من « كانت »

Pierre Lachière-Roy

منهجته (دون مذهبه) ، ثم اشار الى ان الموضوع الاساسى الذى يجب ان تبحث فيه المثالية هو الا تجعل من الـ « انا » مجرد عنصر من عناصر الكون . بل ان تعترف لهما بديناميكية خاصة بها . وهذا هو معنى التمييز بين الحدث والبناء ، هذا التمييز الذى يوضح مغزى كتابه المعنون « الـ « انا » والعالم والله » ، لان الذات اذا لم تكن غير حدث من أحداث العالم ، فستكون مجرد شىء ضمن الاشياء الاخرى ، ولحظة من لحظات الكون . غير ان مجرد توكيد الحدث باعتباره حقيقة امر له قيمة عامة وأبدية ، وكل حكم — بمعنى معين — يكون حدثا من أحداث الحياة النفسية ، لكن بالقدر الذى يؤكد به هذا الحكم حقيقة ما ، فانه يكون قد تفادى الزمان وبدا كما لو كان بناء له مشروعيته الصامة والابدية . وكان لا يبتز يقول ان كل حكم يتناول الحكم على شىء ما ، ولكنه يخض كذلك الذات ، مادامت الـ « انا » هى الذات الخفية فى كل احكامنا ، واذا كانت احكامنا تتضمن حكما علينا ايضا ، فانها تصل الى المطلق فى نهاية الامر ، حيث ان حكمى يريد ان يكون مقبولا ساريا لدى الجميع ، ويريد ان يعترف به كحقيقة ابدية .

هكذا فان كل فلسفة ليست اذا الا دراسة لعمل العقل المفكر . وميزة « كانت » انه اوضح وحلل نشاط العقل البناء بالتفصيل ، وعيوب فلسفته تنحصر فى انها لم تعمق بدرجة كافية حضور الـ « انا المفكر » حيال نفسها باعتبار انها تكون دائما مصاحبة لجميع تمثلاتنا العقلية ، ومن واجبا هنا ان نترك الكوجيتو عند كانت لانه صورى محض ، لنذهب الى حقيقة الكوجيتو عند ديكارت . حقا ان العقل يمثل فاعلية بنائية ، لكن نشاطه الوظيفى لا يمكن تقديره ومعرفته الا فى اثناء التجربة الفعلية للعملية التفكيرية ، والمذاهب الحديثة فى البنية والصورة لا تعارض هذا ابدا اذا عرفنا على الاقل كيف نحسن تفسيرها . والمشكلة كلها هى ان نعرف ما اذا كانت الصورة معطاة كما تقول التجريبية ، ام انها — كما تؤكد المثالية — مبنية مشيدة . وبتعبير آخر فان فلسفة لاشييز — رى هى فلسفة فى العقل ، وفلسفة للوعى فى نفس الوقت . فالوعى هو فى مجموعه حضور العقل امام نفسه ، وهو بمثابة « الكشف الفعلى لوجود العقل » ، وهو ايضا يختلط وجوده بوجود العقل . . . ولقد كتب الناقد الفيلسوف مالدينى ، وهو فى هذا على حق ، ان فلسفة لاشييز — رى قد اخذت تتجسد ابتداء من جملة فى « الاجابات السادسة على الاعتراضات » حيث نجد ديكارت يتحدث عن « قوة التعرف الداخلى التى تسبق دائما المعرفة التى وصلنا اليها » والواقع ان مشكلة التعرف الداخلى هذه هى اللحظة الحقيقية فى كل فلسفة من فلسفات العقل .

العقل حضور امام نفسه ، وهو ايضا بناء للعالم ، وهو ليس قائما في العالم ، بل العالم قائم فيه . واذا كانت الـ « انا » هي التي تشيد عالمها ، فان من المستحيل ان تؤخذ على انها « شيء » او « لحظة » او صورة مادية للشيء او شكلا من اشكال تطوره . وينتج عن ذلك ان كل عقل ينبغي ان يبنى عالمه الخاص ، وتلك هي نظرية واحدة العالم التي يهتم بها لاشييز - رى اهتماما خاصا ، لانها الوحيدة التي تسمح للانسان بان يتخلص من وحدة الوجود . وهكذا جاءت افكاره من اقوى الافكار ومن اكثرها اصالة ، ولو انها ايضا - ربما كان الأمر هكذا - من اكثرها قابلية للنقض . فهناك فلسفات متعددة في وحدة الوجود ، هناك وحدة الوجود التي تقوم على فكرة الضرورة كتلك التي نراها عند سبينوزا ، وهناك وحدة الوجود التي تقوم على فكرة الحرية ، ويضع لاشييز - رى فيها مذهب لا ثيل . وكلاهما يهدم الشخصية الانسانية . وكل فلسفة تضع الانسان في العالم بدلا من ان تضع العالم في الانسان ، هي في الواقع فلسفة في وحدة الوجود ، مادامت - حتى حين تحاول الحفاظ على حريته - تجعل منه حدثا تحدده الاسباب او مرحلة انتقالية في نمو عضوى . فالوسيلة الوحيدة لانقاذ الاستقلال الذاتى للفرد هي ان تقبل ونوافق على « كثرية العوالم » . فقبول فكرة عوالم كثيرة كثرة العقول لا يؤدي في نهاية الامر الى الـ « انا » وحيدة الانعزالية ، مادام كل فرد - في حديثه مع الله - يستطيع ان يدعو الآخرين الى الدخول معه في نفس حركته نحو الله ، او بالأحرى الى ادخال الله الى نفوس هؤلاء الآخرين . وهنا « يكون على الجميع مسئولية متبادلة في تحقيق مصير يكون مشتركا بينهم ، رغم تعدد عوالمهم الفردية تعددا يمكن الا يكون مشتركا الا على اساس ، وبشرط وجود هذا التعدد ، وباعتباره اساسا وحيدا ممكنا لذاتيائهم المتبادلة فيما بينهم » . على ان بناء كل عالم من تلك العوالم لا يتم مصادفة ، بل انه يتم طبقا لهدف روحى ، وبناء على غرض تنظيمى وقواعد عامة عالمية . فاذا كان العالم هو حلمى ، او تصورى ، فانا حالم او متصور . هكذا قال لاشلييه ، وانعدام التماسك فى الخارج يعبر عن حالة الجنون فى الداخل ، والعقل المكون يبنى عالما متينا متماسكا ، ويتولد الاتصال من قدرة كل فرد على ان يكرر فى نفسه العمليات التى يقوم بها الآخرون . والقدرة على التكرار الروحى غير المحدود معناها حضور الأبدية فينا .

ونظرية الـ « انا » البناءة ، نظرية جوهرية ، ولو أنها لا ترضى الانسان رضا كاملا ، بل هي تتضمن « انا » تتلقى قدرتها على البناء من مصدر آخر وفيما وراء الارادة البناءة التي يحرص عليها كانت ، هناك ارادة الامانى ، او ارادة الامل التى يحرص عليها بلوندل . ألم يجعل افلاطون الوجود والمعرفة

معلقين على فكرة الخير ؟ اننا اذا جددنا فلسفة « كانت » في مذهب نشاط روى داخل العالم لكانت هذه الفلسفة غير كافية : فدراسة المباداة الروحية الملموسة تؤدي الى ضرورة تخطى حدود الـ « انا » المنظمة للعالم في اطار حقيقة متعالية . « ان احساسنا بعدم الكفاية - كما يقول لاشييز رى - ليس الا نداءات دائما للتحويل والرغبة في الاكتمال (والتحول ورغبة الاكتمال لا نمتلكهما ولا يتوافران عندنا ولكننا نستطيع ان نحصلهما وحدنا) . فنحن نستهدده ان يعاد خلقنا وتغيير صورتنا . . فلقد تعبنا من لعب دور الآلهة ، واصبحنا مجرد مخلوقات . وحيث نهبط بالعقل الى مرتبة قرّة تنسج العالم و « تبنى الارابيسك » او « المنمنمات » كما فعلت مثالية برونشفيج ، او اية فلسفة على غرارها . . تعطينا شعورا بأن العمل الذى يتم عمل فارغ وغير كاف . في هذه الفلسفة « العنكبوتية » نجد ان حقيقة وجود العقل هى التى تتعرض للخطر : حيث ان العقل يوجد وراء ما يقوم ببنائه ، ولا يصبح شيئا آخر غير قوة تبدا وتعود فتبدا البناء الى مالا نهاية . اما آراء لاشييز - رى - على عكس ذلك - فانها تستند الى واقعية العقل . وتتجلى عظمة الانسان فيها لا فيما يستطيع ان يفعله ، بل فيما يستطيع ان يصيره ، فكل نصر يحققه العقل لا قيمة له الا بقدر ما يظل دائما بحثا وتفتيشا عن النصر . .

لذا نرى لاشييز - رى يوضح عمق الهوة بين الافلاطونية والمسيحية في الكتاب الذى شرح فيه افلاطون ، ويقول هنا انه اذا كان افلاطون قد « تملك » فكرة الخير ، فانه لم يعرف روح حب الله ، في حين انه - بينما لم تقبل المسيحية فلسفة جديدة نجدها وقد جاءت « بانسان جديد » له مطالب روحية جديدة . وحيث ان الفلسفة لا تغفل اكثر من ترجمة مطالب الروح فان الذى جاء به المسيح هو تطوير للفلسفة ، « مادامت الحكمة القديمة لم تعترف بهذا الانسان الجديد » ، وهو انسان الحب . والحب عند قدامى اليونان هو امل الأدنى فى الأعلى ، وهو من خصائص المخلوق الناقص . اما فى المسيحية فالحب فيها يسير فى اتجاه عكسى ، بمعنى ان الحب هبة حرة قد تسير نحو الأدنى . وبصورة اوضح وادق ، فان حركة الحب فى المسيحية مزدوجة : فاذا كان من غير الممكن ان يوجد « التآلف » فى الافلاطونية الا بقوة منظمة ، فانه يوجد فى المسيحية بالله الذى يقدم نفسه للانسان والذى يقدم الانسان له نفسه باعتبار انه اله شخص . والصورة الكاملة للتآلف هى تبادلية الحب (بين الله والانسان ، او بين الانسان والانسان ، وبين البشرية والله ، والله والبشر) ، على ان تبادلية الحب هذه تجعل الحب نفسه لدى الانسان حبا صاعدا ، وتجعله عند الله حبا نازلا . وحب الله ، على عكس كل فلسفات الحكمة القديمة التى تقفل الدائرة على نفسها ، وتبحث عن كفايتها هى - هذا الحب يريد

تبادلية العطاء ، لا لأنه يعبر عما أدانه برونشفيج ثم سينوزا تحت اسم تمزق
« التبادلية » ، بل لأن « الرد باللامبالاة » على الطيبة والتضحية والعطاء
الخالص ويد الفوئ هو دليل نكران الجميل ودليل قصور في الروح التي
لا يحملها حب الخير على الايثار والتي لا تستطيع ان تتخلص من الالم الا اذا
توقفت عن الحب .

هذه الفلسفة هي بالضبط فلسفة في « المثالية الشخصية » ، وهي
حوار بين الفرد والشخص الالهى او الذات الالهية التي تجتمع حولها كل
الاشخاص ، ومسيرة هذا الحوار هي التي يجب ان ندرسها . ولقد كان
لاشيز - رى من انصار ما اسماه « الميتافيزيقا الهزيلة » . . هذا لأنه لم يكن
يتسامح حقاً. ازاء فلسفات التاريخ التي تهبط بكل فرد ، في بساطة ، الى
لحظة الانحطاط ، وكان قاسياً ايضاً ضد المغامرات الميتافيزيقية التي طالما
اساءت استخدام نزعة التشبيه حتى اضافت « الروح » الى الأشياء والبهائم
والعالم نفسه . ذلك أنه اذا كانت الروح وعياً بالذات ووجوداً يشعر بوجود
نفسه ، فانه حيث لا توجد روح بالمعنى السليم ، لن يكون هناك وعى . . ومامن
شك في رايه ان فلسفة تاينهارد شيء لا يحتمل . وكان يعتقد ان الفيلسوف في
حاجة دائماً الى ضرب من التقوى الديكارتية ، وان النظرية المسماة بنظرية
الحيوانات الآلات صمام أمن ضرورى ضد الجنون . هذا في حين ان الصفة
الكبرى التي يجب ان يتحلى بها الفيلسوف هي اتساق فكره وصرامته .

المراجع

LACHIEZE-REY (Pierre), L'idéalisme kantien (Presses Universitaires de France; 2e éd., Vrin).

— Le moi, le monde et Dieu (nouv. éd. revue et augmentée, Aubier).

— Les idées morales, sociales et politiques de Platon (Boivin).

-- Réflexions sur la portée ontologique de la méthode blonde-lienne (Nouvelle Journée, no 22).

Sur Pierre Lachière-Rey :

MOREAU (Joseph), La conscience et l'être (Aubier).

العقل والتاريخ

كما يراها : إريك فيل*

تشكل الثلاثية التي كتبها إريك فيل من عام ١٩٥٠ الى ١٩٦١ عملا فلسفيا رئيسيا من أعمال عصرنا هذا وهي : منطق الفلسفة (١٩٥٠) ، الفلسفة السياسية (١٩٥٦) ، وفلسفة الاخلاق (١٩٦١) ، ولما كان قد سبق له ان تقدم برسالة للدكتوراه (١٩٥٠) كرسها لدراسة « هيجل والدولة » فقد نظر اليه احيانا على انه هيجلي ، في حين انه في الواقع يعتبر « أرسطو العصر » . . . أبو أرسطو الذي قرا « كانت » وتأمل فيما كتب ، وفهم ما قرا . وكتب عنه بدوره كتابا مرموقا . على ان الامر الذي يميز فيل خاصة هو تشدده ودقته التي تصل به الى اقصى الحدود ، انه لا يبحث عن اصالة خاصة ، باعتبار انه ذهب الى ان الحقيقة شيء سطحي عادة ، وان الفلسفات لا يمكن ان تنصف بالاصالة الا بقدر ما تكون عليه من خطأ . لذا كان له أسلوبه الخاص في التفكير رغم المظهر القاتم للتعبير اللغوي عنده ، وهو أسلوب يربطه تمام الربط بمبدئي الشجاعة والحذر في آن واحد .

كان كتابه الأول فنيا دقيقا عميقا عسير الفهم ، في حين جاء الكتابان الثاني والثالث على درجة ظاهرة من السهولة . . . والواقع ان الموقف الفلسفي في الاجزاء جميعا هو بعينه ، فإريك فيل يريد ان يوضح ما تمثله الفلسفة للانسان العيني . . . والشئ الذي يحتفظ به من فلسفة هيجل هو التطابق بين الفلسفة والتاريخ . . . ودور الفيلسوف هو ان « يصف التاريخ » وهو عنده نتاج الانسان . وممارسة الفلسفة معناها فهم التجربة بدلا من الاكتفاء بالعيش فيها . والعقل عنده ، كما يفرضه هنري نيل ، لا يستطيع امتلاك نفسه ، الا بالفعل الذي يستقبل به الماضي لكي ينفتح للمستقبل . وما كان عمق الواقع مجالا مجردا للطبيعة ، بل هو تاريخ يتطور قدما ويريد ان يفهمه

Eric Wolf

الناس بصفته هذه . غير أنه على عكس هيجل ، في أن الذات المتطورة ليست هي التاريخ ، بل انها هي الانسان او الفرد أى الشخص العينى . . فهناك معنى للتاريخ ، وهناك اتجاه للتاريخ ، لا يفهمه ولا يدركه الا الفرد الذى يخلقه او يبدعه .

على ان الفلسفة تنتج من اختيار ، وبمعنى معين ، من اختيار مضاد للطبيعة . والحالة الطبيعية للبشر هي الحرب ، لكن الانسان هو ذلك الكائن الذى يقدر على رفض هذه الطبيعة في نفسه ، او على الأقل ، هو هذا المخلوق الذى يستطيع الوقوف في وجهها ويتخطاها . . والوسيلة الوحيدة التى نتخلص بها من العنف هي التكلم ، والنقاش ، والحوار ، فالانسان حيوان متكلم اكثر منه حيوان عاقل ، او بالاحرى ، هو ليس بعاقل الا لانه يتكلم ، وهذا هو قدر البشرية الذى ووجهت فيه بان تختار بين طرفين : اما البقاء وسط الطبيعة ، اى البقاء في حالة الحيوانية ، او الوقوف موقف المعارضة ، وموقف النضال ورفض العنف ، والتكلم اى ان يصبح الانسان فيلسوفا . وحتى حين تعرف انك ذو قوة غاشمة ، وحين تعلم وتفهم نفسك كمارس لها ، تدلل وتبرهن على انك « غير طبيعى » ، او على انك « عقل » . وحياتك السياسية هي الوساطة المحسوسة التى تسمح لك بان تقيم نفسك ككائن عاقل . والانسان المواطن هو الذى يرتفع من الفردية ومن الخاصية المتعلقة بذاته وحده الى عالمية العقل . لانه لم يعد يريد خيره هو ، بل يريد الخير العام ، وحسب قول جان چاك روسو ، تختفى منه الارادة الخاصة وتظهر لديه الارادة العامة ، اى ارادة العموم والعالمى . وحين تطيع القوانين ، تكون قد اصبحت مفكرا منطقيا ومفكرا عقليا وعاقلا ، وتناقض الانسان يأتى من ان التفكير العقلى ياتيه بالضغط ومن الدولة ، ولذا لم يكن ثمة داع لاختراع علم الاخلاق ، فهو موجود قائم . . او بالاحرى ، توجد اخلاقيات محسوسة ، خاصة تجسد العالمية بطريقة فعالة ، ولو انها جزئية غير مكتملة . ودور الاخلاق الفلاسفية ينحصر في تنظيم الاخلاقيات التاريخية والتقليدية وصبغها بصبغة عالمية ، وتاريخ الاخلاقيات الخاصة لكل شعب على حدة ليس الا مرحلة ما قبل تاريخ العقل . اما فلسفة الاخلاق - كما رأى « كانت » - فهي مشكلة لا تدعو للعمل او للفعل ، بل هي تسمح بالرقابة عليه فحسب . واذا كانت الفلسفة تفترض مسبقا اختيارا اساسيا لصالح العالمية وضد العنف ، فهي مع ذلك لاتقضى على طبيعة الانسان . . ولكى تكون فيلسوفا عليك بالعمل الدائب ، بالعمل الذى يتخذ صورة مزدوجة قائمة في ان لك احتياجات ، وان عليك عملا تؤديه . والانسان الذى لم يكتشف ان جوهره قائم في عقله المفكر هو الذى يتطلع ان يكون عاقلا . والحياة المعنوية الاخلاقية هي حياة الانسان بأكمله ، اى الدكاء المفكر والرغبة

باعتبار أنهما تحت رقابة العقل ، لكنه عقل لا بد وأن يظل حيا ، وأن يسمح بالحياة لما يراقبه والا أصبح فارغا من المحتوى لا عمل له . . بل وأصبح عاطلا . ويرى أريك قيل هنا - على عكس ما رأى « كانت » ، وكما رأى أرسطو - أن من الضروري القول بأن هدف الأخلاق هو السعادة ، لكنها السعادة التي تقدمها الأخلاق ، أي سعادة العقل في كائن فان . لذا لم تكن السعادة اشباعا للربغات . إذ تدل التجربة العامة على أن هناك أشخاصا يشبعون رغباتهم لكنهم غير سعداء . وعكس ذلك صحيح ، بمعنى أن هناك أشخاصا سعداء لكنهم لا يشبعون رغباتهم ، فالسعادة الفلسفية الحقة ليست هي اشباع حاجات حيوانية فينا ، بل هي العيش وفقا للعقل . والأخلاق تنبع من حالة من القلق ، ومن عدم الاشباع والرضا ، ومن ارادة التطابق مع الذات ، ولكنها في الواقع ، أن لم يكن بطبيعة الحال ، لا تؤدي الى المطلوب تماما . فهذا الجهد الذي يبذل من داخل العالم التاريخي من أجل سيطرة العالمية له اسم : أن اسمه هو العدالة ، وفلسفة الأخلاق تمثل هذا الحديث « حديث الكائن الذي يعمل » . والذي ينمى مفهوم العالمية ابتداء من صبغ نفسه وغيره بصبغة عالمية تاريخية تظل خاصة به . لذا كانت فلسفة الأخلاق هذه جزءا من الفلسفة فحسب ، أو بالأحرى طريقا يوصل الى الفلسفة ذاتها ، وهي فلسفة تعمل وحدها ، ووحدها فقط على تحقيق « الحديث المتسق » تحقيقا كاملا .

والقضاء على العنف هو نقطة بدء الفلسفة وهدفها الأخير ، فالإنسان يستطيع أن يتميز « بأنه حرية إما من أجل العقل ، وإما من أجل العنف » . ومهما تكن أهمية العمل - وهي أهمية عظمى - فهو ، أي العمل ، غير قادر على تبرير أو تفسير كل شيء ، لأن « الكلمة » لا يمكن أن تنحصر فقط في دائرة العمل . . وإذا كان الهدف النهائي للبشرية - حسبما قال هيجل - هو التفاهم المتبادل ، فإن التفاهم لا يتم إلا بين أولئك الذين يتمكنون من تخطي طبيعتهم الحيوانية ، والتوصل إلى حقيقة كيانهم ، إذ لا يوجد حديث تفاهمي إلا بين الأفراد « الحقيقيين » . والمثل الأعلى الفلسفي هو العالم الذي لا يلجأ إلى العنف ، أو على الأقل ذلك الذي لا يمكن أن يبقى فيه العنف إلا في دائرة التعامل بين فرد وفرد ، لكن داخل عالم متماسك ، وفي طبيعة تخضع للعمل ومن داخل مجتمع منظم تنظيما عقليا . وانفلسفة عبارة عن تشييد « حديث متماسك » هدفه الحكمة الكبرى ، تلك التي نراها فوق كل « حديث » أو بالأحرى ، هي « وحدة الحديث » مع الموقف الذي يسمح للإنسان أن يعيش حديثه وأن يحقق في إطار الجماعة « رجالا حقيقيين » ، الذين هم معنى وجوده هو - صحيح أنه لا توجد فلسفة واحدة ، بل توجد فلسفات ، كما أنه لا يوجد « حديث » واحد ، بل توجد « أحاديث » . لكن في وسعنا أن نضمن أساسا مشتركا لمختلف الأحاديث الخاصة ، أو ، بتعبير آخر ، بدلا من

ان تكون الفلسفة نظرية الكائن الأكبر ، نجدها تقدما ونموا للوجوس أو للكلمة
الالهية ، وهى ليست انطولوجيا بل هى منطق الأحاديث الانسانية ، اذ ان
الحديث لا يمكن ان يكون خارجا عن العقل المفكر ، بل هو حركته .

فاذا كان الانسان قد اختار الاخلاق ، اى العدالة والسلام ، فان فى
استطاعته ان يفكر فى نفسه منخرطا فى موقفه العينى المحدد من وجهة نظر
عامة او شاملة ، وبتمبير آخر ، يستطيع ان يتفلسف ، و « التفلسف » معناه
معرفة مختلف المواقف التى يستطيع ان يتخذها ، ويتخذها بالفعل ، خلال
حياته الوجودية : معرفته بالحقيقة لا معقولة تصرفاته - اليقين - الجدل
.. الخ . والواقع ان المواقف تكون دائما غير نقية ، اى مختلطة ، وهى هنا
وبهذا ذات اعداد لا نهائية غير محددة ، لكن فى الامكان تقسيمها وتنقيتها ، وان
صح القول ، تخلصها بعضها من بعض من حيث « خصوصيتها » والموقف
النقى الذى يعرف نفسه بنفسه هو « مقولة » بالمعنى السليم الواضح .
فالمقولة هى الشئ الذى يوضح ويحدد الموقف فى حديث متسق . ولقد كان
كلام الفلاسفة الى اليوم قائما فى توضيح مختلف المقولات المرتبطة بالمقولة التى
يفضلونها . وهكذا يصبح تاريخ الفلسفة كله تاريخا يدور فى حلقة « العود الى
بدء » الدائمة . هنا كان مطمع اريك فيل ان يكتب قائمة كاملة ونهائية للمقولات ،
الامر الذى لم يؤد به على الاطلاق الى نوع من المثالية البنائية على طريقة
هاملان . فالمقولات عنده كلها حقيقية ، بمعنى ان كلا منها يمكن ان يستخدم
كمركز او كمحور لفهم معين . ومن ناحية اخرى ، فان الانتقال من مقولة
لاخرى ليس خاضعا للضرورة ، بل انه حر ، لكن هذا لا يعنى انه اعتباطى .
هكذا استطاع اريك فيل الجمع بين نظريتين لم يتمكن هيجل من التوفيق
بينهما .. فمن ناحية الفلسفة عنده قد اكتملت ، فكل المقولات اصبحت
معروفة ، وتكشف العقل امام نفسه ، ومن ناحية اخرى لم يمنع هذا الفلاسفة
من الاستمرار فى كلامهم الخاص ، اى ان التاريخ لم يكتمل . والحق ان فى
امكان فيلسوف ما ان يفضل مقولة على اخرى ، وان يبنى حديثه وفقا لهذا
المحور . هذا بالاضافة الى ان المواقف العينية باقية قائمة ، وبعضها ، مثل
الشخصية ، لا يستطيع ان يخضع لمقولة من المقولات . واخيرا فالانسان ليس
لغة فحسب ، بل هو كذلك عمل ، وفعل . وهنا فى هذا المجال تصيب
« الحكمة » امرا ممكنا ، ويصبح الطغيان البربرى ممكنا ايضا . وهدف
الفلسفة - اى الحكمة - هو تحقيق الوحدة القائمة بين الحديث والحياة ،
وبين النظرية والفعل الثورى (١) . وهذا هو تاريخ الانسانية بالمعنى المعقول .

غير ان الفعل الثوري يمكن ان يتعد عن النظرية ، والتساريخ عن العقل ،
ويستطيع الانسان بفضل اللغة ان يرجع الى نفسه وان يصل الى درجة
كاملة من الوعي بذاته . لكن يظل الانسان دائما قادرا على ان يصمت .

بهذا نفهم ان هذه الفلسفة العويصة هي فلسفة الانسان الموجود في العالم
وهي فلسفة عينية تدور حول الانسان المنخرط في موقف واندى يريد فهم هذا
الموقف والسيطرة عليه . والفيلسوف بدون النظام الاجتماعى لا يستطيع ان
« يتفلسف » لانه سيكون فريسة للعنف . فالسياسة هي التى تضمن التفكير
العقلى ، بل انها هي التى تجعل الانسان معقولا لانها تنقل اليه ، بل وتفرض
عليه اخلاقيات او معنويات خاصة ، لا يمكن بدونها صبغ اى شىء بصبغة
عالمية . « ان السياسة وعلم الاخلاق » - هكذا يقول اريك فيل - ان كانا
يرفضان اللقاء ، واذا لم يقبل كل منهما بطريقته ان يموت في سبيل لا شىء
(او ان يظل تقيا ، وهو ما يعادل حالة الموت) فهما البحث الحر عن حرية
الانسان بقصد تفهم المعنى ، وهما بحث عن وعى أكثر وضوحا وعن عمل أكثر
اتساقا او عن وعى أكثر اتساقا وعن عمل أكثر وضوحا دون ان يصبح الوعي
والاتساق ، كاملين ، ودون ان يتوقف الانسان عن الوجود ، لانه في آن واحد
رغبة وحرية لا انفصالان ، ووجود اعتباطى وباجث عن العدالة في الوقت
نفسه ، وهو عنف وعقل . والانسان يستطيع ان يختار هذا او ذاك ، لكنه
اذا اختار أحد الطرفين فقط فانه سيكون قد عمل باختياره هذا ضد امكان
قيام عالم انسانى . وللناس مطلق الحرية في ان يفعلوا ذلك . لكنهم اذا كانوا
قد اتخذوا قرارا من أجل استمرار العالم وهم في قلب هذا العالم ، فعليهم
ان يتقبلوا العمل الشاق الذى يقوم به الفكر والعقل المسئولان ، في نفس الوقت
يكونون على ثقة بانهم معرضون للخطأ في كل خطوة يخطونها . الا ان هذه
اللعبة « الجادة » تستحق في ذاتها كل تقدير ، لأنها اللعبة الوحيدة التى تستحق
الجهد الذى يبذل فيها في نظر هذا الذى يعرف انه ليس ملاكا وليس
حيوانا .

المراجع

WELL (Eric), Logique de la philosophie (Vrin).

— Philosophie politique (Vrin).

— Philosophie morale (Vrin).

— Politique et morale (in Recherches et dialogues philosophiques et économiques, juin 1962).

Sur Eric Weil :

NIEL (Henri), Raison et histoire, in Recherches et dialogues philosophiques et économiques (Cahiers de l'I.S.E.A.), mars 1961.

فلسفة الدين

عند : هنرى دوميرى *

معروف ان فلسفة الدين تنتشر انتشارا واسعا فى المانيا والدول الانجاء - سكسونية . اما فى فرنسا ، فهى ما تزال موضع الشك ، لانها فى نظر المؤمنين من الفرنسيين ليست « دينية » بما يكفى ، وفى نظر غير المؤمنين ليست فلسفية بما يكفى . . رغم ذلك ، نجد ان الظاهرة البشرية : باعتبارها ظاهرة تمثل كلا منسجما وسط عديد من مجالات التجربة . بهذا المعنى يصبح للدين معنى ظواهرى ، يقتبس من المناهج العلمية والفلسفية ، حتى اذا لم تبلغ تلك المناهج كل الشراء الدينى الذى ينعم به السالكون فى طريق الدين . فالفيلسوف يقدم تقده حول الشروط التى تتوافر لاقامة اى دين ممكن ، ويترك الدين الذى يعيشه الناس فى تجربتهم الدينية . وفلسفة الدين ليست هى الدين بعينه ، تماما على النحو الذى لا تكون به فلسفة الفعل ممثلة للفعل نفسه ، تلك هى المصادر التى يستوحىها هنرى دوميرى ليعطى مجهوده التفكيرى صفة شرعية ، وبقصد ايجاد فلسفة للدين فى مقدورها الوفاء بالدقة الفلسفية دون أن تتعرض لآخذ المؤمنين . ولما كان دوميرى شارحا لفلسفة بلونديل ، حيث كتب عنه عدة كتب لها مكانتها فى دنيا الفلسفة ، فهو مهيا لأن يقوم بهذا العمل الضخم فى اقامة فلسفة للدين .

اعتبر دوميرى الديانة المسيحية موضوع بحثه ، واحس بأنه فى حاجة الى ميتافيزيقا خاصة يستخدمها كمرجع ، ورأى أن الميتافيزيقا الأفلوطينية احسن ما يصلح لهذا النوع من التفكير الفلسفى . لأنها تبدأ من حضور الله فى العقل حضورا ليس قائما على « مثال » الله أو على تصور الله ، بل يكون الله فيه مصدر كل مثال وكل تصور . قال أفلاطون : ان « الواحد » ليس موضوعا للعقل بل انه هو الذى يودى الى أن يكون للعقل موضوعات . والاتجاه التكوينى للعقل يرمى ويودى الى الاتصال بالله ، وهو - اى هذا الاتجاه - وراء كل

Henry Duméry

حوار . وما يطلق عليه حوار مع الله ، هو على نحو ما حوار مع النفس يعبر في المجال السيكاوحي عن العلاقة الغامضة الخفية ، العسية على التعبير ، التي تربط الروح بالله .

والله ليس معطى من المعطيات ، بل هو الوهاب ، وليس هو مجرد «مطلق» في حوار ما ، بل يمثل المطلق لكل مطلب . وحضور الله هذا يتم التعبير عنه بجهد يبذله العقل لكي يوجد ، ويحقق وجوده ولكي يضع نفسه بنفسه ، ويتجلى « المطلق » على أقل تقدير في بعض الآيات ، أولا وقبل أى شىء بتلك الإشارة العظمى التي نسميها قوة اعطاء المعانى . وهناك منهج ظواهرى لابد وأن يسمح لنا بالصعود من « مأخذ المعنى » للشىء المقدس الى الهدف الدينى الأولى ، والأساسى . وكل ديانة تعكس في الواقع الصلة الضرورية بين العقل والمنطق : انعكاسا يظهر على المعطيات التاريخية . وتنحصر عظمة الديانة المسيحية في بساطتها واستسلامها أمام المقدس ، ومصدر القدسية يتركز حول شخص المسيح ، وهو اله وانسان ، وقد تطابق فيه الاتجاه الهابط من الله الى الانسان ، والاتجاه الصاعد من الانسان نحو الله ، وليست المسيحية كما يظن أعداؤها انكارا للدين كدين ، بل هى تنقية روحية لكل دين ، لانها وسيلة للوجود في العالم ، ترمى الى انكار قيمة هذا العالم رغم استنادها اليه، وما كان لها أن تصل الى ذلك لولا أن هدفها هو السيد المسيح .

هكذا يمكن تحديد هذا المنهج على أنه « تفهم حكمى » بمعنى أنه يضم الموقف الدينى الداخلى ، أو الحالة الذاتية النفسية للانسان المؤمن بالدين ، وبمعنى أنه يخرج جوهره ويكشف عن نواياه الأصلية ، وفي نفس الوقت يصدر عليه حكما بالنسبة لنفسه ، موضحا ما يقربه من هدفه أو ما يبعده عنه . أن عمق الروحية الدينية يتعذر على الفيلسوف ، فهو ليس قاضيا يحكم على الشهادة بالايمان ، ولكنه يستطيع الوصول الى معنى الدين ، وإلى اتجاهاته القصدية . باعتباره عقيدة تظهر في عمل البشر ، والفيلسوف أيضا أن يدرس الدين بصفته حشدا من اشارات ورموز وظواهر ينتمى مفزاها جميعا الى دنيا الظاهر الخارجى .

والدين لا يمكن أن يكون حقيقيا الا وسط الأديان . ولا يوجد دين « طبيعى » بل يوجد دين موضوعى . هذا هو السبب الذى من أجله اختار دوميرى المسيحية كموضوع لفلسفته ، والسبب هو أن المسيحية ديانة لها مؤسساتها . الا انها - أى المسيحية - ترفع الى القمة ما تتصف به كل الأديان وتحققها تحقيقا تاما ، الا وهو السعى نحو « المطلق » . بهذا يبدأ المؤلف دراسته طبقا لقولة « المطلق » ، أى الله ، ويرى أنه لا داعى لوضع « اله الدين »

في موقف يعارض موقف « اله - الفلسفة » ، واله ابراهيم (ابراهيم) واسحق ويعقوب لا يتعارض مع اله الفلاسفة والعلماء ، اذ لا يوجد الا اله واحد ، هو اله الدين . والفلسفة بمعنى معين ، دائما ما تصل متأخرة ، اى بعد ان يمر الله في الوعي والتاريخ ، بمعنى انها - اى الفلسفة - عندما تبدأ عملها ، يكون الله موجودا بالفعل . وكل برهنة على وجود الله تفترض حضوره اولا . وهكذا يحسن اتباع منهج خاص يسير فيما بعد كل بحث ، ويؤدي بنا الى مصدر كل تفكير وكل كائن .

فاكتشف الله داخل الذات هو الأصل ، وهو استعادة هذه « التلقائية الأصل » ، وهذه الحرية النقية المطلقة . والله يخلق « مخلوقات تخلق ذاتها » وكما يقول الفيلسوف « برادين » ، ان أبسط النفوس ، حالما تصبح نفوسا ، تخلق العالم كله داخل ذاتها . وما يسميه دوميرى « الفعل القانونى » الذى يوجد به العقل نفسه عن طريق خلق الحقائق والقيم ، هذا الفعل القانون ان هو الا أقصى حدود الروح ، وهو « شرارة » الحرية ، ومباداة كل ابداع بشرى وما يتم في « مقولة المطلق » يقابل عملية الرد التى تحدث داخل مقولة الذات: فراء كل أنا سيكولوجية ، يجب الصعود الى ال « أنا » الترنستند تالية الشارطة ، وهى وحدها التى تتمتع بحرية حقيقية ، وهى وحدها التى تخلق وتبدع من خلال اتصالها بالله . ولا يمكن أن تكون الحرية عريضة . ويرجع خطأ « سارتر » - لا الى أنه يؤمن بالحرية الابداعية ، بل الى أنه يؤسسها على النقى وحده . اذ ان ذلك النقى فى أقصى قوته لا يكون الا تعبيرا عن التجاؤنا الى الأخذ من نبع المطلق . والشئ الذى يميز العقل ليس أنه يعتمد على عالم من المعقولات يكون خارجا عنه ومفروضا عليه من الخارج ، بل هو معياريته ، اى عدم كونه قادرا على التفكير والعمل دون أن يضع المعايير . والمطلق لا يكون هدف الفعل الذى نمارسه الا أنه هو المعيار الفعال لهذا الفعل . فالتفكير والعمل معناه حمل مسئولية الافكار والقيم التى نخلقها بقصد اثبات كياننا لانفسنا وبقصد تقديم ذاتنا للعالم ككوائن ، فنحن الذين نخلق افكارنا كما نخلق افعالنا . فالتوحيد أو القول بالواحد « بصفته الالهية الدينية هو الذى يجعل منا مخلوقات خالقة ، أو كذلك موجودات مستقلة ومعتمدة على غيرها ، الذى يحررنا من التبعية . فالله قد منحنا نفوسنا لنفوسنا نحن ، كما قال الكردينال دي برون .

لكن اذا كان العقل غير منقسم ، فالوعى منقسم ؛ لان العقل البشرى يتحسف بالقدرة على التجسيد ، والانسان - لكى يصل الى اللامتناهى ينبغى أن يفرض على نفسه الدوران حول المتناهى . والقانون الاساسى لسلوك

الانسان ، ذلك الذى يسميه دوميرى « قانون التعبير » أو « قانون التجلى » هو أن الوعى ينفتح كما تنفتح « المروحة » . هنا نجد فكرة « الوعى الحركى » الذى يعرضه مادينييه فى كتاب « الوعى والحركة » : بمعنى أن هذا الوعى لا يوجد إلا اذا تجلت صورته على سلسلة من الاشياء والدين هو مجموع تلك التجليات ، أو التعبيرات التى يجد الوعى نفسه مرغما على تقديمها لنفسه حتى يتمكن من الإبقاء على هدفه المحدد وهو المطلق . على أن دوميرى يهتم اهتماما خاصا بالتمييز بين مستويات الضمير الشعورى ، وهى فى مجموعها التى تحدث عنها افلوطين ، يقصد بها التفكير الخيالى ، وهو السابق للمنطق ، والتفكير المنطقى العقلى والتفكير الاستنباطى ، والتفكير النقى أو التأملى ، أما عند المنبع فنجد الاتصال بالواحد عن طريق الوجد الصوفى . على أن الدين مجال العينى ، وهو الذى تتلخص فيه حياة العقل والروح على جميع مستوياتها : والمواقف الجسمانية ، ما دام كون جسد الانسان معناه اقامة علاقات حية بين المعانى ، ثم الصور والصور الأسطورية ، ثم الحياة الفردية والاجتماعية ، ثم الرسوم الخيالية والمقولات . . ذلك أن الانسان لم يعبد أبدا غير الله ، لكن الله هنا له جرى التفكير فيه على مستويات الوعى المتفرقة المتباعدة وطبقا لدرجات الثقافة والتطور . ففى كل صلاة أو تعبد يكون الموقف الدينى اذا أهم بكثير من المعطيات التى يجرى هذا التعبد فيها وبناء عليها . لذا كان من الضرورى دائما اجراء عملية « تنقية » للتمثيل الخارجى (١) ، تكن دون أن ننسى أنه يحدث أحيانا أن يمر أنقى الأهداف من خلال أرداد الصور التمثيلية . وحيث أن للوعى بناء انعكاسيا ، فإن الخرافة لا تعنى استخدام جميع « التجليات » بل تعنى الخلط بينها . أما الإيمان ، فهو هدف علوى صعودى يتم التعبير عنه بطريق التجلى . من هنا تصبح المشكلة العسيرة هى مسألة التقابل « الشخصى » للروح مع الله . ألا توجد فى الواقع مواقف جوهرية أساسية ؟ مثلا موقف الشخصانية ذات الأصل المسيحى التى يلزم فى آن واحد نقدها بشدة لكى نتجنب كل نزعة تشبيهية ، ولكن فى نفس الوقت أيضا يجب (تشبه الالهى بالانسانى) باعتبارها ذات صيغ تقليدية وموجهة أساسا . .

أنا لم اهتم كثيرا هنا إلا بتحليل المطلق والذات ؛ لأن هذا التحليل هو الذى يكون أساسا العدل الالهى والدراسة الانثروبولوجية . لكن معنى المسيحية يمكن أن يتحدد عن طريق نقد مقولات « العفو والغفران » ، و « الإيمان » ثم مقولات « الحديث الاعجازى » و « الكلمة » و « العالمى »

والخطيئة وحب الله . ومثل هذا النقد ، حيث يكون في نفس الوقت جذريا ومتزنا ، يستطيع ارضاء الفيلسوف وتوضيح الامر للمؤمن بالدين ، ولو انه يتعين على الفلسفة ايضا ان تعترف بان السر الالهى والعلاقة بين العقل والله امور ليس في مقدورها ان تصل اليها ، بالرغم من انها قد تصل بتحليلاتها الى التغيرات والتجليات التى تتخذها الديانة المسيحية . فالفيلسوف لا يستطيع تتبع مسيرة العقل حين يفكر الا عند وصوله الى النقطة التى ينظر فيجد الله حاضرا امامه ، وراء كل تحديد . ان هناك لحظة يتوقف فيها النقد ، وينتظر وينحنى ضعفا وينتظر ولا يقدر على العمل عند قمة الروح ، عند نقطة الاتصال المباشر بينها وبين المطلق ، بعد ان يكون المطلق قد عرض امامه كل تمثيل . بذلك لا يمكن وضع ما هو « بعد النظم » في مكان محدد ما ، فالفلسفة تقوم بتحليل تعبيرات الايمان ، لكن ليس من اختصاصها ان تحكم على فعل الايمان ، والنطق بما يدل عليه من شهادة . وذلك لان الايمان في جوهره يطابق حب الله ، هذه الحركة التى تبدأ من الله وتنتهى عند الله ، مارة بالطبيعة كلها ، والمسيحية هى دين العقل الذى يعبر عن نفسه في جميع مستويات الوعى ، لكن بتوحيدها تحت لواء واحد واعادة توجيهها نحو المطلق .

وما من شك اننا لن نخون فكر الفيلسوف دوميرى عندما نقول ان من الضروري الايمان بالمسيح : لاننا نؤمن بالله ، بدلا من ان نؤمن بالله ، لاننا نؤمن بالمسيح ولكن عكس هذا بالتبادل صحيح ايضا . وما من شك في ان الخطأ الذى ارتكبه سينوزا ، وكذا بالتاكيد بروتشفيج ، هو انهما اوجدنا تطابقا بين العقل والوعى في حين ان هذا الأخير في الواقع لا يفعل شيئا آخر اكثر من انه يعبر عن العقل .

ان هذا العمل الفلسفى في نهاية الامر ، عبارة عن تأمل في العلاقات بين العقل والنقل او الشرع ، وهو تحليل لموضوع تجسيد الوعى . ولقد كتب زافيه تلييت (٢) عام ١٩٦١ يقول ان احد اهداف الفيلسوف دوميرى هو عرقلة تسلسل ضار للفكر الحديث وتصفية ما تركه من آثار . على أية حال فهذا مجهود عظيم قام به دوميرى ، لا يصدر حكما نقديا على الايمان ، بل لكى يمكن المؤمن بالدين من ان يستخدم دائما ابدا مختلف التعبيرات الدينية العديدة ليصل الى هدفه الأخير ، تقصد هدف الايمان في ذاته ، هذا بما تتضمنه تلك الفلسفة من البحث عن طريق لتغيير نوع الحياة التى نحياها .

المراجع

DUMERY (Henry), La foi n'est pas un cri (Casterman; réédité au Seuil, révisé et augmenté, suivi de Foi et institution).

- Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion (Sédès).
- Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme (2 tomes, Presses Universitaires de France).
- Le problème de Dieu en philosophie de la religion (Desclée de Brouwer).
- Phénoménologie et religion (Presses Universitaires de France).
- Philosophie et religion (communication et discussion à la Société française de Philosophie, le 25 avril 1964).

Sur Henry Dumery :

VAN LUIJK, Philosophie du fait chrétien. L'analyse critique du christianisme d'Henry Duméry (Desclée de Brouwer),

القسم الثاني :
فلسفات
الوجود

فلسفة الحرية

عند : نيكولا بيرديايف*

ولد نيكولا بيرديايف عام ١٨٧٤ بمدينة كييف بروسيا ، من أسرة من الضباط النبلاء ، وهرب لاجئاً الى باريس ، او بالأحرى الى ضاحية كلامار من ضواحي العاصمة الفرنسية . وهو مثل الفيلسوف جورفيتش ، ينتمى الى بيئة المنفيين الروس الذين أثروا تأثيراً عميقاً منذ حوالي خمسين عاماً في الفكر الفلسفي الفرنسي . ويعتبر النقاد كتابه : « خمسة تأملات عن الوجود » ، يعتبرونه الى اليوم اكمل ملخص للوجودية ، بل بالأصح لفلسفة الوجود . ثم كان ما هو اعظم من ذلك حيث اعتبرته الاوساط الفلسفية في العالم اجمع سيد الشخصية المعاصرة ، ورائد الشخصية الجماعية التي تنشر عنها مجلة « اسبرى » (العقل) كل شيء ، والتي يشترك في تحريرها . انه قبل كل هذا وقبل أي شيء ، فيلسوف الحرية . . .

ولقد كان بيرديايف قبل أن يصل لاجئاً الى فرنسا ، بمثابة نبي الفلسفة؛ اذ هو الذي نشر كتاب « عصور وسطى جديدة » ، ذلك المؤلف الذي كانت له أصدااء رنانة واسعة ، حيث يعتبر الفيلسوف أن عصرنا اليوم عصر ظلمات تهبط الآن مرة أخرى على العالم ؛ فهو عصر انتقال وبداية عصور وسطى جديدة . ومن هنا - هكذا يرى - كان الزمن الذي بدأه عصر النهضة قد انتهى . وجاءت حضارة ملحدة ، لا ثقافة أصيلة لها ، تجعل من الانسان آلة حضارة تحكم على نفسها بنفسها ، أي تهدم نفسها بفعلها هي . . لكن من هذا النوع من العناء لا بد وأن يظهر فجأة عالم جديد ، ينشأ بفعل مراكز مقاومة صغيرة ، او بالأحرى مراكز اعادة بناء ، وبفضل اتحادات أولية وحيوية ، بعضها مهني نقابي ، وبعضها روحي .

لقد نشأ بيرديايف في بيئة يسيطر عليها فكر فولتير ، ويكون بهذا قد تأثر تأثراً عميقاً بفرنسا . ومن هنا كان أن أدرك حياتها وعاش عيشتها ، وخاصة تلك الناحية التي تتميز بالنضال . وسرعان ما قطع بيرديايف صلته بالأوساط « الأرستقراطية » التي نشأ فيها أيام طفولته ، ليدخل الى عالم الثورة ..

لكنه احتفظ مدى حياته ، ورغم ذلك ، بروح اقطاعية باعتبار ان هذه الروح لا تقبل أى ضغط تمارسه « الدولة » . فهو يصف نفسه بأنه « سيد ميتافيزيقى » . ولذا نجده يحتفظ في نفسه بشعور الغريب عن العالم ، المحروم من جذور تمتد في هذه الأرض التي تعيش عليها ، شعور العزلة المؤلمة ، والضيق المريض الذي يأتيه من الحياة اليومية التي يحيها الناس في مجتمعهم . انه يقول : « لطالما أحببت الحداثق والخضرة ، لكن لا توجد داخل نفسى اى جدقة » . وكما ان الضيق والملل سيطرا على الفيلسوف مين دي بران ، وأثبتا له ان الانسان قد خلق ليعيش في عالم آخر ، نجد ان الشعور الميتافيزيقى للعزلة قد علم بيرديايف ان مصيره لن يأتى ولن يظهر في هذه الدنيا ، وهذا حقا ما جاء بالتقارب بينه وبين الكنيسة الأرثوذكسية ، ولو انه جاء بهذا التقارب دون أن يمحو في نفسه نفس روح الثورة ضد انواع الضغط الاجتماعى .

وبالاختصار ، لم تكن حياة بيرديايف الا نضالا مثلثا ضد البيئة الأرستقراطية التي تنتمى اليها أسرته وعاشت فيها ، وضد البيئة الثورية الماركسية التي عاش فيها أيام شبابه الاول ، وضد البيئة الأرثوذكسية التي عاش فيها فترة نضجه هذا - رغم كونه - بمعنى معين ، بقى أرستقراطيا وثوريا ومسيحيا . على ان الذى اثر في نفسه أشد تأثير هو « مقابلته الشخصية » مع المسيح ، تلك التي تمت عندما قرأ أعمال دوستويفسكى ، والذى كرس عنه بحثا خاصا يعتبر من أهم مؤلفاته . ويقول بيرديايف هنا : « استطيع القول انى حالما أصبحت مؤمنا بالمسيحية ، طابقت بين نفسى ونفس المسيح كما هو مذكور في أسطورة « المفتش الاكبر » ، وأقمت من نفسى باسم المسيحية معارضا لكل ما ينتمى الى روح « المفتش الاكبر » في المسيحية » .

والمسيح رمز الحرية ، اما المفتش فهو رمز العبودية . وروح الرقيب الاكبر هذه ، يجدها بيرديايف في كل مكان ، سواء كان في تسلط الكنيسة أو في طغيان الشيوعية . ومعارضة العالم الذى تسيطر عليه هذه القوى كان أساس مسيرته الفلسفية ، فقد عارض بيرديايف دائما الشيء المعطى بوجود المخلوق .

وقد رأى في « كانت » أنه الفيلسوف الذي أخضع الموضوع للذات ، وبهذا يكون قد افتتح - بعد أجيال طويلة من فكر وثني - عصر فلسفة مسيحية للحرية ، وماركس هو أيضا الرجل الذي عرف كيف يرى نشاط الإنسان في كل شيء ، وأراد تحريره من سلطة العالم الموضوعي والاقتصادي بقواعده وقوانينه ، المزعومة الثبات . إن فلسفة المادية فلسفة رجعية سوف تختفي ، أما النقد الماركسي ضد الاغتراب فسوف يبقى إلى الأبد . وبوجه عام ، تولدت مختلف أنواع الالحاد من ضعف الإيمان داخل الكنائس ، فهي - أي أنواع الالحاد - تتخذ لنفسها سبل الكنيسة وتملؤها بالخطاء . وهنا يتنبأ بيرديايف بأن روسيا - وهي الأرض المفضلة التي تعيش عليها الشخصية - سوف تحتفظ بالاشتراكية ، تاركة جانبا مبدا الدكتاتورية الشاملة . وذلك معناه كما يقول بيرديايف « أن من الضروري أن نوقف نضالنا إلى جانبها (إلى جانب الشيوعية) بصورة خارجية ، لأن مثل هذا الموقف لا يساعدنا فحسب إلا على أن نلعب لعبة الفاشية ، وهذه الأخيرة ظاهرة معارضة للمسيحية أشد المعارضة . لا بد لنا بالتالي أن نرمي إلى أن نحول نفوسنا تحويلا داخليا ، باطنيا ، وهذا يحدث تدريجيا » .

والفلسفة في رأى بيرديايف تعبر عن تجربة روحية للحرية ، فادراكي الحسى للعالم هو الأساس الذي توجد فيه ووجدت فيه دائما فكرة الحرية ، هكذا يرى . ولذا كان المنهج الفلسفي الوحيد هو منهج « التعبيرية » تلك التي يجب أن يخلق فيها الإنسان الحقيقة داخل الذات ذاتها ، ثم يعبر عنها في الفاظ الوجود ، أو بالأصح ، في الفاظ الوجود (والوجود هنا هو الإنسان) . والحرية والابداع الخلقى يتقابلان . . ومن هنا تأتي النظرية الأساسية عنده ، وخلاصتها أن الحرية تسبق الوجود ، وأنها هي أساس الكائن ، أساس « بلا عمق » . . ويذهب بيرديايف من التجربة المعاشة عند المسيحي وعند الروسي إلى الفلسفة وإلى النسق الفلسفي ، كما يقيما الفكر الغربي . والميتافيزيقا تتأسس على التجربة الروحية للمعنى الكامل للوجود . وهذا المعنى هو معنى الحرية غير المخلوقة . والوحي نفسه (بالمعنى الديني) باعتبار أنه « كلام » كان لا بد أن يكتسب وجودا موضوعيا ما ، فأنه حين وجه حديثه للإنسان وجد نفسه مضطرا إلى استخدام لفته . هذا بالإضافة إلى أنه - أي الله - لم يكن يرى طريقة أخرى ليكشف للإنسان عن حريته باعتبار أن فرض الحرية معناه القضاء عليها : ولهذا خلق الله الإنسان حرا ومبدعا . والوحي الحق موجود في العقل والروح ، وكل أحداث هذا العالم عبارة عن رموز ، وتعبيرات للعقل والروح ، والإنسان يجتهد في السيطرة على العالم بالعمل ، لكن هذا يعني أنه ما يزال في مرحلة السلطة والسيطرة ، والله الحق يتكشف

للعالم ؛ لكنه لا يحكمه ، ونفس الشيء يقال عن الإنسان ، فهو ، شأنه شأن الله .
تماما في هذه الناحية كائن حر ، أو « فوضوى روحى » والفعل الإبداعي وحده
هو الانفتاح نحو اللانهاى ، والفن أمل متجه نحو تعالى ، هذا على الأقل في
المذهب الرومانسى الذى لا بد أن تكون النفس فيه مؤمنة بطبيعتها بالحياة
الأخرى ، في حين أن الكلاسيكية على عكس ذلك لأنها تبحث بحثا غير سليم
وغير صحيح عن الاكتمال فى التناهى . والخلق هو استجابة الإنسان الحقيقية
الى نداء الله .

بذلك يكون العالم الذاتى الشخصانى هو الحقيقة الوحيدة ، تلك التى
لا يمكن الوصول إليها فى حالتها الأصلية الأولى الا عن طريق ضروب من
الرفض المتتالية ، وهذا هو معنى ما يسميه بيرديايف اللا اجابية (١) .

ولا يغنى هذا أن الموضوعية رديئة ، بل يعنى أنها ضرورية ، لكنها غامضة
وبيرديايف لا يندد بالكائن الموضوعى تنديدا جذريا ؛ إذ أنه يخرج من داخل
الحرية ذاتها . لكنه يهتم اهتماما كبيرا بالتعارض بين العالمين ؛ فالفرد هو المصدر
الروحى الحقيقى وهو « المركز الموجود » أو « مركز وجودى » ، وحزمة ضوئية
للقوى المتعارضة التى تقوم بتقويم الحقيقة . ولنذكر أنه عندما عرف الفيلسوف
مونييه الفرد بأنه « مركز التوجيه من جديد » للعالم الموضوعى ، كان يستوحى
هذه النقطة من بيرديايف ، لكن بيرديايف إذ يفسر الأرثوذكسية تفسيراً حراً وفى
حرية ، يصعد الى « فيما وراء » ، أو بالأحرى يهبط الى « فيما قبل » ، ويستعير
تعبير عما الذى تتخلله أضواء تضئ طريق المتصوفين ، خاصة عند « يعقوب
بوهم » . على أن الحقائق الذاتية ، شأنها شأن الحقائق الموضوعية ، تنتمى
الى « المستوى الثانوى » ، أو . . . الثانى ، فهى رموز فخسب . ويوجد
مستوى أولى هو مستوى الحياة الأصلية الأولى التى تسبق كل عمل تفكيرى
عقلى ، وهو ما يجب أن يسمى الكائن الغامض ، أو الكائن القائم . والقول
بأن الحرية تسبق الكائن ، وأنه يوجد عالم للأشياء كما هى موجودة فى ذاتها
(لا ظواهرية) فيما وراء عالم الأشياء الظواهرية ، هذا القول معناه الاعتراف
بأن الحرية كانت - قبل الكائن - ترقد بلا أساس ، وبأنها نوع من « اللاكائن »
الإيجابى ، أو « لا شيء » لديه رغبة ملحة فى أن يصبح شيئا ، وهو منطقيا
سابق على الله نفسه . والذى ينزل الى هذه الحفرة العميقة ، يفهم أيضا أن
المأساة موجودة فى داخل الله ، كما لو كان قد ظهر فجأة من هذه الحرية الأولى

ليخلق العالم ، وهو عالم موجود فيه ان صح القول بهذا التعبير ، عالم حاضر بالنسبة له ويتميز عنه رغم ذلك تميزا جذريا : ثم ، نحن لا نستطيع نفى الصفة المساوية للحياة الالهية الا اذا كنا قد هجرنا ايماننا بالمسيح .

سبق ان كتب بيرديايف ، ايام شبابه ، مقالا وضع على رأسه هذه الجملة التى استعارها من بوشكين : « كن امبراطورا ، عش وحيدا ، وسر في طريق حر حيث يقودك عقلك » . . وهذا يربطه بالحكمة التى قالها نيتشه : « انى اسكن فى مسكنى الخاص بى . . وانا لم يسبق لى ان قلدت احدا ابدا . . واسخر من جميع الأساتذة . . الذين لا يهزاون بأنفسهم » . ولقد ظل بيرديايف طوال حياته معجبا بفلسفة ايبسن ، ولو ان دوستويفسكى هو الذى ترك فيه اكبر الأثر : غير ان هذه العزلة الميتافيزيقية لم تكن تمنعه من ان يكون اجتماعيا وان يختلط بالناس . . فقد ظل مدة طويلة أحد زعماء طبقة المثقفين الروسية ، واشترك فى ثورة عام ١٩١٧ التى يصفها بأنها مقدمة من الناحية الاجتماعية ، ورجعية من الناحية الثقافية ، ثم نفى عام ١٩٢٢ ؛ وجاء الى باريس عام ١٩٢٤ بعد عامين قضاها فى برلين ، وقضى نحبه عام ١٩٤٨ وهو فى نفس الوقت ذائع الصيت وموضع تجاهل الكثيرين . لقد كان عنوان مؤلفه الاساسى : « معنى الخلق » ، وهو كتاب وضع له عنوانا فرعيا آخر هو « محاولة لتبرير الانسان » ، فكانت حياته كلها بمثابة نوع من رحلة فلسفية قضاها بين المنابع الوجدانية للشخصانية ، وكانت الصفة المثيرة لفلسفته هى الحقيقة الحية التى نحيها جميعا كاشخاص (افراد) وجماعات مكونة من افراد) اشخاص فلسفة يمتلكها ويبحث بها عن اساس . . هذا الاساس هو الفرد الحر المبدع الخالق لافعاله هو . ورأى بيرديايف ، احسن مما رأى سارتر ، رأى فى الحرية تلك القيمة المطلقة التى تتحقق جدليا وسط عالم موضوعى هو فى آن واحد اداتها ونفيها . . حرية مبدعة يختصها الفيلسوف بالحب ، ونجدها فى كتاب عظيم تتخلله نفحة هذه الحرية نفسها ، نفحة جعلت جان لوى سيجوندو يقارن بدقة بينه وبين كل من كانت وهينجل وهایدجر ويستخلص معنى هذه الميتافيزيقا التى هى فى مجموعها ظواهرية التجربة الروحية ، موصوفة بطريقة رمزية . ولربما كانت الصعوبة الاساسية فى هذه الفلسفة هى انها غامضة من حيث كونها تعمل على استخدام الموضوعية ، تلك التى لا تتميز تميزا كافيا عن الاغتراب . لكنها على الأقل توضح قطاعا كاملا للتجربة البشرية هو اكثر القطاعات ايجابية . . نقصد كما قال : « قطاع الحب والابداع والنشوة » ، وبالاختصار ، تلك اللحظات العظيمة التى يفهم من خلالها الانسان الصلة الاصلية بين الحرية والوجود .

المراجع

BERDLAEFF (Nicolas), Cinq méditations sur l'existence (Aubier).

— Essai de métaphysique eschatologique (Aubier).

— De la destination de l'homme (Ed. Je. sers).

BERDLAEFF (Nicolas), Le sens de la création (Desclée de Brouwer.)

— Essai d'autobiographie spirituelle (Buchet-Chastel).

— Royaume de César et royaume de Dieu (Delachaux & Niestlé). Sur Nicolas Berdiaeff :

DAVY (M.M.), Nicolas Berdiaeff. L'homme du huitième jour (Flammarion).

PORRET (Eugene), La philosophie chrétienne en Russie : Nicolas Berdiaeff (La Baconnière).

— Berdiaeff, prophète des temps nouveaux (Delachaux & Niestlé).

SEGUNDO (Jean-Louis), Berdiaeff, Une réflexion chrétienne sur la personne (Aubier).

الشخصانية

عند : إيمانويل مونييه*

لم يكن مونييه ، بالمعنى الذى الفناه ، فيلسوفا عظيما ، بل كان معلما كبيرا آمن بمفهوم الفرد الشخصى ، مفهوما ورثه عن غيره بدرجة كبيرة ، وبحث فيه وعمل على تنميته فى صورة ثلاثية الحجم تكاد تكون تقليدية : صورة فى نفس الوقت « تخارج » أو اتجاه قصدى (١) جوانية أو باطنية (٢) ثم علوية الهية (٣) . . محاولا أساسا أن يجعل هذه الصورة حاضرة وفعالة ، دون أن يهتم كثيرا بتعميقها كفكرة . ولقد كان وما يزال موحيا لنمط معين من انسان يواجه العالم الحديث ويوجهه نحو ما يطلق عليه اسما لا يعرفه بعد ، دون أن يتساهل أبدا فى تطلبات الانسان الشخص . ولقد كان هدفه الاساسى تحويل الافكار المحورية التى تتصف بالتقليدية بدرجة تزيد أو تقل الى عناصر للثقافة والحضارة مستخلصا اياها تدريجيا من « الحدث التاريخى » أو الينومى . وقد تولدت الشخصانية عنده من رد فعل ازاء الأخطاء المتعارضة التى تتجمع رغم تعارضها تجمعا جدليا ، تلك الأخطاء هى الفردية والشمولية .

ومونييه هو الرجل الذى ربط طريقته فى التفكير الفلسفى بوعيه الذاتى بوجود أزمة الحضارة ابتداء من حدس سهل وعميق هو القطيعة القائمة بين النظام المسيحى والفوضى القائمة . وهكذا أراد أن يلقي على الكاثوليكين درساً يقصد به حثهم على احوال فكرة « البعث » محل فكرة « الإصلاح » ، تلك الفكرة التى طالما أعجبوا بها .

كان الهدف الفلسفى لمونييه هو البحث عن نزعة انسانية توفق بين واقعية الأحداث والأخبار ومثالية الفعل ، وإذا كان بيرديايف قد لاحظ ان كلا

Emmanuel Mounier

Extériorité ou intentionnalité (١)

Intériorité (٢)

Transcendance (٣)

من ماركس ونييتشه يقتسمان العالم اليوم ، فمن الصحيح أن نضيف بحسب رأي مونييه انهما يقتسمان قلب كل انسان . ومونييه يرى انهما ليسا عدوين بقدر ما هما اخوان ، على الاقل فيما يخص المنهج الذى يتهجانه والذى يمكننا أن نصفه بأنه « البحث فى أساس البناء » ، فهما لا يعارضان أبدا نظرية بأخرى بل هما يحفران من أسفل البناء ويعملان على إسقاط البناء ، ان صح التعبير . فهذا نييتشه يستخلص الملائسات السيكولوجية والفردية التى تؤثر فى العقل ، وهالك ماركس بدوره يستخلص الملائسات الاقتصادية والاجتماعية التى تؤثر فى هذا العقل نفسه .

هذه الملائسات المؤثرة تكون فى وقت واحد خاصة بالتفكير الفلسفى والايمان الدينى . . لذا يحسن تماما أن نعرف مغزاها وأن نستخلص حقيقتها بعد أن نكون قد تخلصنا من سيطرتها و « تسلطها الشمولى » . وليس الامر هنا أن نفندھا ، بل أن نستخدمها حتى نتمكن باطراد من توكيد كل من التفكير فيها والايمان بها فى نهاية الامر ، هذا بفضل السيطرة التدريجية على ظروفها . ونحن نعرف جميعا الحوار الذى جرى بين مونييه والماركسية ، لكن النقاد لم يهتموا بما يكفى بحوار آخر جرى بينه وبين فلسفة نييتشه ، وهو حوار لا يمكن أن يتضح الا بالتقريب بين كتابى مونييه ، وهما : « المواجهة المسيحية » و « رسالة فى الخلق » (٤) ويتابع الاول منهما خطأ علويا ، وهدفه روحى . حيث ان طريق المسيحية يفترض اتساق الفرد وتماسكه تماسكا قويا باعتبار انه قبل أى شىء « مواجهة » للظروف المحيطة به . وهنا يذكر مونييه أن نييتشه كان على حق فى تنديده بضعف الفرد ويطالب مثله برد اعتبار فضيلة القوة . ثم يدرس مونييه فى « رسالة فى الخلق » الظروف السيكولوجية لتلك « المواجهة » تلك التى تتكون منها رسالة المسيحية ، وهنا نجد مفتاح هذه المواجهة فى فكرة ازدواج خلق الفرد ، وبهذا يكون مونييه قد استخدم نظرية « الواضح الغامض » التى قال بها باسكال ، استخدمها على مستوى سيكولوجى . . بمعنى أن كل ميل هو بعينه يتضمن ازدواجا ، وان كل صورة تكون محاطة بدائرة أدب « هالة » محيطة بها تمثل الصورة المضادة لها ، وكل موقف تتخذه ينزلق انزلاقا حتميا أو ما يقرب من الحتمية نحو الموقف المعارض له . ولا يصل الامر هنا الى البحث عن حالة من سلام لا تكون غامضة ولا تتأرجح بين بطولة القديسين والجبين الذى يؤدي الى الهروب ، كما تدل على ذلك الكلمة : يهرب التى تعنى بنقد نفسه وتعنى بتفادى الموقف والمشاعر التى نشعر بها فى أثناء « اصطناع الجدية » ، أو فى أثناء الوسوسة تظل توخى

بالازدواج المتضاد في المعنى الذي يمكن أن يكون مرضا أو تقويضا للذات .
ولقد ندّد سارتر قبل ذلك بما نجده في اصطناع الجدية من نهاية لذاتية الفرد .
ومن خضوع للموضوع ، والاطمئنان الى قيم تكون قد استحالت أمام الفرد
الى جواهر شيئية ميتة . لكن اصطناع الجدية ليس الا فسادا لروح الجدية .
فالخضوع للموضوع هو الذي يعطى للفرد صفة التماسك الاولى ، والانسان
غير المتصف بالجدية ، والانسان غير المتصف بالدقة وبعض الوسوسة ،
انسان هوى بنفسه الى حالة من الذاتية المطلقة العريضة ، وما « الجدية
الا ارادة الالتزام الكامل دون غش وفي بذل تام » .

ان الشخص كما يراه مونييه ينطوي على قيمتين متعارضتين ، ولهذا
السبب يستطيع أن يكون حرا . ولقد عرف البعض الوجودية بأنها فلسفة
الانفاز ، اما الشخصانية فهي فلسفة الازدواجية ، هذا بمعنى أن الماديين
لا ينسون الا شيئا واحدا هو الازدواج التعارضى للحياة المادية ، واما
الروحيون فهم لا ينسون أيضا الا شيئا واحدا ، هو الازدواج التعارضى
للحياة الروحية ، وهو الذي يمكن أن يكون تبعا لما نتخذه من قرارات حضورا
كاملا في العالم ، أو هروبا أمام العالم . وبدون هذا الازدواج في معنى الألفاظ لن
يكون هناك شعر . والازدواج في معنى الأفكار معناه القدرة على التخلص من
« الفكرة الثابتة الخاطئة » ومن الجنون . والازدواج في العواطف معناه ثراء
حساسيتنا والازدواج في ردود أفعالنا ، وفي حالاتنا الشعورية معناه إمكان
اعطاء المعنى الذي نريده لحياتنا . بل وان تجربتنا الصادقة مع الاله المتعالى
تظهر أمامنا دائما على أنها تجربة مزدوجة باعتبار أنها غزو مقترح لحياتنا .
من هنا تتضح لنا فكرة الالتزام التي أطلقها مونييه والتي ما تزال الى اليوم
غير مفهومة أو مشوهة . ففي ختام كتابه « رسالة في الخلق » يوضحها بصورة
أدق ، حين يتحدث عن فكر يجمع في داخله بين الالتزام والانطلاق . والاستمرار
في الشعور بالحربة داخل الالتزام وفي اثباته ، أو الا أشرع في الانطلاق الا لكي
اتيح لنفسي انخراطا في التزام جديد . . وهذا هو الموقف الفلسفي المستمر
الذي وقفه مونييه . وهذا ما سمح له بأن يذهب الى حيثما أراد ، وفي كل
مكان ، دون أن يفقد معالم الطريق الذي يسير فيه ، ودون أن يعرض نفسه
لخطر ما من أخطار هذا الطريق . . ان هذا الطريق هو اللقاء الأسئلة دائما
أبدا على الشيوعيين ، وبلا ضجر وأيضا على الفاشيين الذين كانوا يبدون أكثر
انفتاحا قبل الحرب وراغبين حقا في البحث عن حالة استرخاء وعن وسيلة
للاتصال بالمعسكر الآخر ، وهو يوجه هذا التساؤل الى الفاشيين في عقر
دارهم ، في مؤتمرهم الذي عقده في روما . ار كذلك ، الذهاب دون تردد -
كما فعل مونييه فعلا في ديسمبر عام ١٩٤٠ الى « مدرسة الفنين في أورياج »

ان الحياة حيث تكون في آن واحد ملتزمة وحررة هي « الحياة التي تجسرى في حوار » ، كما يقول مارتن بوبر . ولقد كان مونييه يعلم تمام العلم انه سيعمل هو بعينه ، هو كما هو تماما في كل مكان ومهما تكن الظروف والملابسات ، وان عليه واجبا دائما هو ان يسأل الانسان ويستجوبه ، بصورة خفية أو ظاهرة سواء بسواء . ذلك انه ما من لحظة لا يستطيع الوعي فيها أن يزيد من وجوده أكثر من تلك اللحظة التي يجري فيها حوارا مع وعي آخر . كان هيجل يقول : « أنا كائن من أجل ذاته » ولست هكذا الا من خلال شخص آخر » . ووجود الشخص تتنازعه دائما حركتان : حركة تخارج ، وحركة تدفعه نحو الداخل (٥) . وهما حركتان ضروريتان سويا ، حركتان تستطيعان اما أن تزيدا هذا الوجود واما أن تقضيا عليه . وهناك جدل دائم هو جدل التداخل والتخارج ، يعمل ضد كثير من الفلسفات الذاتية المنتصرة اليوم ، بحيث يكون قادرا على رد اعتبار المعرفة الموضوعية في الفكر الانساني . فالذات لا يمكن أن توجد ولا أن تبرر نفسها ووجودها كذات الا باستخدام وساطة الموضوع . ولا بد اذا أن تخرج من « داخلها » حتى ولو كان الفرض من ذلك المحافظة عليها والابقاء عليها . لكن هذا الجدل نفسه ليس ممكنا الا بفضل ظرف عالوى ، هو الرجوع الى « المطلق » الذي يحررنا والذي يمكننا من التخلص من فخاخ الذاتية الانطوائية ومن فخاخ الموضوعية الخالصة .

و « الشخص » اذا كان لا ينفصل عن ملابساته البيولوجية المؤثرة ، فانه يستطيع مع ذلك أن يعلو عليها . وفي العواطف بالذات يشعر الشخص دائما بأنه في « فيضان » من المشاعر ، وهو أمر يشهد بأننى أكثر من نفسى ، فالحياة والعار مثلا يقولان : « أنا أكثر من جسدى » .. هنا نفهم كيف أن الفيلسوف سولوفيف قد دفع بهذا التحليل الى أبعد ما يمكنه ذلك ليقوم نوعا من علم الأخلاق يقول فيه أن الخجل يعنى أنى أكثر من اشاراتى الحركية وكلماتى ، والسخرية تعنى أنى أكثر من افكارى ، والكرم يعنى أنى أتطلع الى أبعد مما امتلك . وهكذا فقد ضربت الفلسفتان المادية والمثالية احدهما بالأخرى لأنهما لا يمثلان الواقع . ولقد كان مونييه يقول مازحاً انه طالما تردد في تسمية المجلة التي يصدرها ، تردد بين تعبيرى « الروح » و « الماذا » وأنه اختار أسوأهما .. ذلك أن الشخص ليس بروح ، وليس بمادة .. لأنه لو كان « روحا خالصة » فسيعدم كل اتصال بالعالم ، ولن تكون لديه وسيلة للعمل والتأثير . ولو كان « مادة خالصة » فقد كان سيكون وجودا شئيا يفتقر الى

(٥) *Intériorisation* ويقصد بها الجهود الذي تبذله الذات « لادخال » حقيقة الوجود فيها .

الحرية والمبادأة . ولذا ذكر هنا أن بلونديل قد ندد يوما بغموض الفلسفة الشخصية ، باعتبار أن القول بأن الشخص له حقيقة مطلقة يحمل معه التعرض لخطر الاطلاقية ، وأن الصدام بين شخصين يعتقد كل منهما في نفسه بأنه مستقل تماما ويتمتع بالمبادأة المطلقة ، هذا الصدام سيكون أشد خطرا من ذلك الذي يمكن أن يقع بين شخصين يعتقدان أصلا أنهما قرمان .

على كل فان هذا النوع من النقد ليست له قيمة اذا كان موجها ضد فلسفة الشخصية عند مونييه بالذات . فما من فيلسوف اظهر - كما فعل هو وبهذه القوة - أن الشخص يتشكل أولا بفعل « تموين » لا يتوقف من اتصاله بالواقع . اما الشخصية التي تغلق نفسها دون الطبيعة وتنكر قيمة هذا « التموين » فلا بد وأن تكون هادمة للشخص نفسه : فجسدى يعنى حضورى فى العالم ، وما من شخص بشرى الا وكان ذا جسد . لكن حيث كان الشخص يمتد بجذوره فى الكون ، ورغم كونه ممتدا فيه الا ان له وجودا لا ينتمى الى هذا الكون ، وجودا يظل دائما انبثاقا يجعل منه اتجاها دائما نحو اللامتناهى : وامكانية يمكن تعريفها بأنها « طاقة انسانية ، طاقة الهية » (١) . فهو ارادة امل أكثر منه قوة تنظيم . او هو بالأحرى باحث عن المطلق وعن اللانهاى ، ولذلك فهو - وراء الصفتين الجسدية البيولوجية ، والاجتماعية اللتين ينفرس فيهما - يمكن أن يكون مركز خلق ذاتى ، ويمكن أن يكون موجها من جديد للعالم الموضوعى ، ويكون قادرا لمنح ظروفه هو معنى ما ، وأن يضمن لهذه الظروف تناسقا نسبيا . ان ال « أنا » تشهد بوجود « سيطرة ملكية » منى على النفس ، أو على الأقل امكانية سيطرة . وأنا ليس هنا نتيجة ، بل مبدأ . . . مبدأ يصدر الأوامر بمعنى مزدوج ، أى بتنفيذ الأوامر ، واصدار الأوامر . والشخص عبارة عن قدرة معينة على امتلاك الذات والتحكم فيها كيفما شاء ، ولديه توتر مستمر يتعين عليه أن يتغلب عليه ويتخطاه دون أن ينتصر عليه ويقضى عليه نهائيا . واذا نحن استخدمنا مثلا المقولات المسرحية التى تصالح للشخصية (المسرحية) يمكن القول أن صفة الهزلية تستند الى النمط (البخل - النفاق الخ . .) ، وان الصفة المساوية تستند الى الفرد العينى وهو فى موقف معين . وحيث أن كلا منا يحقق فى نفسه بصورة معينة نمطا غير شخصى ، أو لا شخصى ، ويضفى عليه مع ذلك صفة فردية ويمثله تمثيلا مسرحيا بطريقة لا يمكن تقليدها ، فاننا نصبح نمطين متباينين ، ولكن نمطينا هذه لا تظهر الا بالتقدير الذى نبتعد به عن كوننا نحن « شخصيين » ومصيرنا جميعا مصير فى آن واحد ، هزلى ومأساوى .

هكذا ، هنا نرى جيلا « وبصورة اوضح ، كيف ان مجال التفكير الملتزم المنطلق هو أساس الموقف الفلسفي الذي يقفه مونييه . ولقد شرح الايطالي ملكيورى في كتابه المعنون : « منهج مونييه » دور فلسفة ديكرت في وضوح فكرة فيلسوفنا المعاصر ، هذا الوضوح الذي تمكن من تحقيقه بفضل جدلية المتعارضات ، فمنهج مونييه غالبا ما يكون مبنيا على وضغ المتعارضات بعضها ازاء بعض ، وغالبا ما توضح ان كلا منا له اغراءاته الخاصة به ، وان الفساد يتربص بنا ، واننا لا نتخلص من الخطر القاتل الا بتوتر مستمر يرسل بنا دائما ومن جديد دائما الى المطلق . لذا يقول مونييه : « ان فلسفة الالتزام لا يمكن الا ان تنفصل عندي عن فلسفة للمطلق » . فالواقع ان اتصال الشخص بالمطلق موجود داخل كل التزام ، وهو الذي يحفظ الشخص في حالة حوار متعال . فهكذا اشرنا في حديثنا عن الشيوعية والنيشية ، وهما توالجهان احدهما الأخرى ، الى انه في الوقت الذي عرف مونييه كيف ينقذ في آن واحد التفكير فيهما تفكيرا مقبولا على المستوى الفلسفي والايمان الصحيح المؤكد على المستوى الديني ، دون ان يخلط بينهما ، هذا في حين لم يكن يفكر غيره الا في محاربتهم أو محاربة احدهما ، أو فقدان الطريق فيهما . لقد كان مونييه يقول ان كل تفكير عيني يتكون من فكرتين تتعارضان الواحدة ضد الأخرى داخل اطار تعارضى مرن ، بعيد عن كل فكرة « متليفة » . . فقد أحب في الماركسية « أقوى رد فعل حديث ضد انهيار الفكر » في ردود الفعل العاطفية والترنمات الذهنية . لكن ما ان ظهرت « الثورة الشخصية والجماعة » حتى اكد مونييه بقوة انه : « ستكون لدينا طريقتنا نحن في ان نصبح ماركسيين ، وذلك عن طريق استعادة عمومية « فكرة التجسد » . واعطائنا اياها كل وجودنا . مع ذلك فالتجسد في نظرنا ليس الا اتصالا بالله الأعلى ، وهو اما ان يكون تعارضا أو توازيا يعطى للشخص كل أحجامة : حجمه السياسي الذي ينحصر في رفض التحول الاجباري الى طريق غير الذي يؤمن به ، وحجمه التاريخي الذي يبقى فيه على توتر مستمر بين التقدم والجفود ، وحجمه الروحي الذي يؤسس هذا وذاك مع الغائه للمثالية الخلقية وللوقاحة معا . وفي الوقت نفسه يحدد لنفسه « وظيفة تنبؤية » ، تكون مصدرا « لتفاؤل مؤلم » .

انها ثورة كاملة في وقت واحد داخلية نفسية واجتماعية ، شخصية وجماعية ، كما كان يصفها مونييه ، وكما حددها في مشروعه الرئيسي . ولقد حققها وتحقق من صحتها أولا في مجلة « اسبرى » التي أصبحت على يديه صورة أخرى ومتغايرة من ذلك الشيء الذي اطلق عليه « بيجي » الكاتب الفرنسي « المدينة المنسجمة » (مجلة أدبية لم تدم طويلا) . وعرف مونييه

كيف يحيط نفسه بفريق من الرجال من ذوى العزيمة الصلبة، الذين فطنوا الى أنهم « فى حالة حرب روحية » ولهذا كانوا يتعاملون فيما بينهم « بنوع من القسوة العسكرية يمارسونها من زاوية وحيدة هى زاوية الصداقة » .

كنت اقول ان مونييه كان معلما . والحق ان الدرس الذى يلقيه على من يتأمل فيما كتب هو قبل كل شىء ان الازدواج التعارضى للشخص هو فى نهاية الامر ما يسمح له بان يختار بين البخل والبذل . والانسان الذى يتحدث عنه مونييه جواد بطبعه ، وما كانت صفة البذل فى فلسفة ديكرت شىئا غير هذا .. كانت قصة مغامرة فى سبيل الحصول على اكثر من وجودى بان اضحى بما املك . اذ ان هناك بخلا فى الاحساس بالوجود يسير فى خط عكسى مع الحياة ويكون اكثر عمقا من البخل فى الملكية . اما البذل فهو على العكس من ذلك ، لا يكتفى بالسير فى اتجاه مجرى الحياة ، بل يعطى ذلك المجرى معنى . وهو كعصارة الشجر ، او كعصارة الفضيلة والطريق الخاص الداخلى الذى تسير فيه فضيلة « القوة » .

هكذا نرى ان الموقف الذى وقفه مونييه كان موقفا يطلق عليه موقف « ما وراء الفلسفة » ، رغم ان الفلسفة داخلة فيه تماما . بل هو موقف فى آن واحد بسيط وعسير ، موقف المعلم الذى يعرف ان علم التربية الوحيد الذى يجب علينا ان نقبله هو الذى يجمع بين المواجهة والبذل ، وأنه فى نهاية الامر تربية للانسان ، لكل الناس .

المراجع

MOUNIER (Emmanuel), L'affrontement chrétien (Le Seuil).

- Traité du caractère (Le Seuil).
- Introduction aux existentialismes (Denoël).
- La petite peur du XXe siècle (Le Seuil).
- Le personnalisme (Presses Universitaires de France).
- Carnets de route (Le Seuil) : 1) Feu la chrétienté; 2) Les certitudes difficiles;

3) L'espoir des desespérés.

MOUNIER (Emmanuel), Mounier et sa génération (lettres, cahier inédits recueillis par Paulette Mounier) Le Seuil).

Une édition complète, en 4 volumes, des œuvres de Mounier a été publiée au Seuil.

Sur Emmanuel Mounier :

CHARPENTREAU (Jacques) et Rocher (Louis), L'esthétique personnaliste d'Emmanuel Mounier (coll. «La Vie nouvelle». Ed. Ouvrières).

CONILH (Jean), Emmanuel Mounier (coll. SUP — «Philosophes», Presses Universitaires de France).

GUISSARD (Lucien), Mounier (Editions Universitaires).

LESTAVEL (Jean), Introduction aux personnalismes (Ed. Vie Nouvelle).

MOIX (Claude), La pensée d'Emmanuel Monier (Le Seuil).

Esprit, numéro de décembre 1950 consacré à Mounier.

Frères du monde, no 27 consacré à Mounier, septembre 1964.

الفلسفة المسيحية

عند : موريس نيدونسيل*

يشغل موريس نيدونسيل وسط حركة الفلسفة الشخصية التي ارتبط ظهورها ، على الأقل في أولها ، بمجلة أسبري (العقل) ، مكانا انفرد به وحده ، وذلك بفضل فكره الذي يتميز بأنه أكثر جوانية وأكثر الفاعلية من غيره ، حقا أنه في هذا لا ينكر الدور الذي يلعبه المجتمع في حياة الإنسان . ولكنه كان « يأخذ حذره » من « الالتزام » ، لأنه يتضمن « إخضاعا » للإنسان . ومن هنا بدت له كل فلسفة في التاريخ على أنها خطر يهدد الإنسان وبدت له « المدينة » كذلك . « من الخرق أن نطالب الفلسفة الشخصية أن تترضى التين ، لكنها تدعو الأفراد واحدا بعد الآخر إلى المقاومة ، وتشجعهم على انقاذ أقدس ما لديهم وهو فيهم » . لكن الحديث عن الجوانب قد يسمح بالخلط بين « النفس » والروح . لكن في وقت يقول كثير من الفلاسفة : ان « الداخلي » غير موجود أو غير قائم ، نجد نيدونسيل حريصا على انقاذ داخلية الحياة الروحية . وهذا ولا شك هو ما أدى به إلى أن يصبح في فرنسا فيلسوف ميتافيزيقيا الشخصية . فرسالته التي قدمها عام ١٩٤٢ بعنوان : « العلاقة المتبادلة بين الذات الواعية (١) » قدمت الأساس الميتافيزيقي لفلسفة فهمت في بعض الأحيان على أنها مجرد نزعة تلفيقية لا تهتم إلا بالسياسة .

لا بد هنا أن نشير إلى ما تجب الإشارة إليه : فكما أن موريس بلونديل أوضح أنه من غير الممكن أن نتخلص من « الإرادة المريدة » ، يمكننا هنا أيضا أن نثبت وجود « حساسية حاسة » ، و « عقل يعقل » ، وكلها تشير إلى قوى تتعدى ما تحققه ملكاتنا وتسبق كل الخطوات التي نتخذها لهذا الغرض . فهناك نداء مستمر يدعو الشخص للحضور في داخل كل الأشياء : الأشياء التي لها وجود أقل مرتبة من وجود الإنسان ، والتي توازيه في هذه

Maurice Nédoncelle

La réciprocité des consciences (١)

المرتبة ، والتي تتفوق عليه كذلك . لأن انعدام الشخصية وعدم حضورها في أى مجال من هذه المجالات معناه القضاء عليها . ولكن ليس المقصود بالشخص هنا مجرد الوعى بالذات ، لأن ادراك الذات لذاته يصاحب ادراكه لشخصه . لكن علينا ألا ننسى أن هناك شخصا آخر يدرك ذاته في نفس الوقت . من هنا كان من الضروري أن تنشأ فلسفة مونادولوجية جديدة (١) تقوم على تحليل العلاقة المتبادلة بين الأشخاص . وبدلاً من أن يوصف الإنسان بعدم قابليته للاتصال (بينه وبين غيره) يكون العكس هو الذى يجب عمله واعتباره صحيحاً . فالشئ الغامض ، هو أن تكون دائماً خاضعين لاتجاه مضاد للشخصية ، وأن نعتقد أن الوعى بالذات يبحث عن محوره في الانسحاب الفردي . فالذاتى هو بنفسه الذاتى المتبادل ، و « أنا أفكر » الديكارتية قد أدخلت في الفلسفة نقاطاً مقدسة وشخصية حقاً . لكن لابد اليوم من « القيام بثورة » تشبه ثورة ديكارت فيما يتعلق بالأمور الآتية :

١ - العلاقة المتبادلة بين الذوات على المستوى البشرى .

٢ - العلاقة الصوفية القائمة بين الوعى والله .

اذ أن « الذاتى » يتحقق بصورة غير مكتملة في الطرق التى ترسمها له الطبيعة ، واذا كان الشعور الجماعى مثلاً يمهّد الطريق أمام العلاقة المتبادلة بين الذوات الواعية ، فإن وجوده غير واضح ولا يشكل في نفسه « نحن » حقيقة . والمشاركة ذاتها في هذا الشعور تكون قريبة من الطبيعة : والتشابه بين المتشاركين يتم على حجاب فرديتهم ، وفضلاً عن هذا ، يظلون غير متصلين فيما بينهم . كذلك فإن الشعور المختلط غير الواضح بوجود الجماعة وهو شعور ينظر اليه على أنه سابق على الوعى بالذات يكون شعوراً لا يخضع للمنطق وسابقاً عليه ، اذ أن « الجماعية » عكس الشخصية . فتجربة التبادلية الحقيقية الوحيدة - تلك التى يسميها نيودونسيل « العلاقة الثنائية » تتحقق في العلاقة المباشرة بين شخصين يحب أحدهما الآخر . والحق أن « الجمهور (كفكرة) يبدأ فيما وراء المحبة » . والشعور الجماعى في التجربة الإنسانية البحتة لا يوجد إلا في بعدين اثنين ، ونحن لا نتجه نحو إيجاد شعور عام جماعى إلا ابتداءً من علاقة ثنائية الـ « أنا » والـ « أنت » يشكلان الـ « نحن » التى تربطهما فيما بينهما ، ولكن تميزهما الواحدة عن الأخرى . والاتصال

(٢) مونادولوجيه (Monadologie) ، مشتقة من (mouns) ، أى المادة البسيطة الفعالة غير القابلة للانقسام والتى تتكون منها الكائنات ، في فلسفة لايبنتز .

الشامل بين جميع الذوات الواعية يظل ممكناً لكن بدلاً من أن يقضى على « داخلية » كل فرد فإنه يزيد من كيانه الداخلى ، ويزيد أيضاً من التبادل بينه وبين الآخرين . ونيودونسيل يستخدم تعبير « الهوية غير المتجانسة » ليصف تلك العلاقة بين الأنا والانت داخل إطار الحب . وهذه الفكرة سوف نجدّها فيما بعد عند الفيلسوف ليڤيناس (٢) .

هذا الكائن من واقع الشخص يختلف اختلافاً جذرياً عن الكائن تبعاً للطبيعة ، لأنه يفترض نظرة عامة . « والعمومية هي القدرة على نشر حضور وعى ما فى الواقع كله ، وعلى أن تجعل الواقع كله جاضراً فيك من وجهة نظر تظل فيها شخصية الفرد قائمة . فالعام والشخصى فكرتان متحدتان لا تنفصلان أبداً فى الوعى البشرى » . ذلك أن الـ « أنا » و الـ « نحن » ترتكزان على الله ، وهناك « أنت » الهية مبدعة ترفع من شأن كل وعى فردى بلا نهاية ، ولها صلة بكل « علاقة ثنائية » انسانية ، وهذه الفلسفة العينية ليست فى نهاية الأمر الإمسيرة ، نصل فيها الى « العام » بدلاً من أن نصل الى العالم ، باعتبار أن العام هو الطريق للذهاب الى العالم ، أى الى الكون الداخلى والى الله . هذه المسيرة تتضمن عبور الطبيعة . وهذا ما أتاح لنيودونسيل أن يقدم صورة تقريبية للمنطق الشخصانى . ففى الكتاب المعنون : « الشخص والطبيعة » كان يمكن أن يكون عنوانه « مدخل لدراسة المقولات الشخصانية » ، حيث يحلل الدرجة التى يمكن بها تطبيق بعض أفكار أساسية تتفق وتفهم الأشياء ، على الشخص أو التعبير عن تطوره فى اتصاله بالأشياء . وإذا كان الـ « أنا » البشرى لا يستطيع أن يتعرف نفسه باعتباره أنا مفكراً إلا إذا ربط تفكيره وكيانه بمبدأ تفكيرى وكيونى معين يكون هو ذاته شخصياً . . . وإذا كنا متأكدين من واقع تجربتنا الشخصية أن ارادتنا مرادة بفعل ارادة خالقة ، فإننا نستطيع أن نفهم بصورة أحسن وأوضح مختلف تجارب السببية : تلك التى يمارسها بعضها على بعض ، وتلك التى نمارسها فى الطبيعة ، أو - من باب أولى - تلك التى نراها فى الطبيعة . .

لعل اصوب شئ هنا أن نأخذ مثالا محدداً بين الأمثلة التى بحث فيها نيودونسيل : نقصد مثال « الاخلاص » : أن مبدأ الهوية الكلاسيكى يؤكد أن ثمة هوية تتعلق بوجود الكائن كله ، لا بشخصه فحسب . وهذا المبدأ عائم وغامض ، لكن له قيمة هى قيمة الالتزام : فهو يعبر عن الأمل فى أن يحتفظ مستقبل الكائن بشئ من ماضيه ، لكن تطبيقه بصورة جامدة على

محتواه يعنى وقف التفكير . ففى فلسفة من فلسفات « الطبيعة » يظهر تناقضه اذا حاولنا تطبيقه . ومع كل فيكون للمبدأ معنى ، وستكون له قيمة خاصة اذا هو استخدم فى فلسفة شخصية ، لانه يصور الهوية والاخلاص الشخصيين مقدما .. وذلك لان اخلاص الشخص ليس معناه ثباته جوهريا . بل لا يمكن ان يكون له معنى الا بافراض استمراره الممكن او غير الأكيد ، بمعنى ان الارادة الثابتة الدائمة تختلط فيه بالتشكك والخنوع والالام ، ولكل قسم اغراءاته بالحنث فيه . ان الانسان يظل سجيناً لما قاله ، وبالتالى ، يظل سجيناً لماضيه . والقسم امر موضوعى ، بل هو موضوع ، وهذا الموضوع هو الذى يكون مضمونا ، وهو يخضع لفلسفة « كما لو كان » : فانا اقسم ان اسلك سلوكا كما لو كنت افترض انى سأشعر بمشاعر ربما لا اشعر بها بعد ذلك . والقسم بالانتقام لا يتضمن فى ذاته ارادة حقد ، بل يتضمن ارادة « قتل » ، ومعناه ان تلبى افعالك ، لا ذاتك ، وهو مغامرة مجنونة ، « ومجازفة لا تتضمن تحويل كلامك الى شئ بقدر ما تتضمن تحويل كلامك الى قربان تقدمه لقوى غير مرئية » .

ففى القسم ، يصحب الايمان بالقوة المتعالية (الله) شوائب « سحرية » ، ولا بد من ان تتخطاه لكى تعطى للاخلاص بناء صوفيا فى اساسه ، وهذا ما يحدث فى موقف « النذور » ، والنذر فى الدين التزام ، امام الله ونحو الله ، لكن هذا النذر الدينى يمثل كل انسان له رسالة ، كل انسان كرس نفسه لعمل ما . ولذا نجد ان النذر يتضمن - بصرف النظر عن تفاصيله - شيئا يكون ضروريا للممارسة الدينية للاخلاص فى أى مجال ظاهرى غير دينى . « ان روح النذر تتعدى حدود الكنائس » ، وكثرة الاشكال التى يظهر الاخلاص والتعبير عنه ، داخل الاسرة ، تكون مثلاً ممتازا للتحليل الظاهرى .. ذلك لانه لا يتناول فقط الحياة الزوجية ، بل حياة الاقارب والعلاقة بين الاب وابنه ، والعلاقة بين الاخوة كذلك . وكل علاقة من هذه العلاقات جميعا تتضمن شكلا من اشكال الاخلاص الخاص ، والاسرة نفسها « نذر » يوحى باقامة « عقد » بين شخصين ويتبادل القسم بينهما ، والانسان فى حاجة الى ابنية اجتماعية يساند بها ندوره الروحية والتعاقد بمعنى مناقض للاخلاص ، وهو لا يظهر الا حيث يختفى الاخلاص : ذلك لان هناك كائنات مخلصة تماما تجهل التعاقد ، ومع ذلك فهو يمثل ضرورة لا مناص منها فى حياة البشر ، حيث يعطى لما يسمى « النية » تماسكا يتأتى عن طريق تجسيد الفصل .. وليست الحياة القضائية الا وسيطا بين الحب والقوة ..

والإخلاص استجابة لنداء تصدرة « القيمة » ، وهو الإيمان الفعال الذى يؤدي انى استمرار القيمة ، او بصورة اذق ، هو الاستعداد للبقاء على حضور القيمة بالقدر الذى يعتمد فيه هذا الحضور على الوعى . لكن علينا الا نستخلص من هذا كثيرا من التفاؤل . وعلى الأقل - على مستوى التجربة البشرية - يوجد نوع من كثرية القيم التى لا يمكن ان نهملها او نقضى عليها . فبوجه عام ، لا يوجد اخلاص دون ان يصاحبه « خيانة » ، كما لا يوجد التزام دون « انطلاق » . فكل اخلاص شخصى يبدأ بعدم اخلاص بيولوجى ، أى بالقطيعة مع مطالب حيوية خالصة . والطفل - مثلا - عليه ان يتخلص عاجلا او آجلا من سلطة والديه ومعلميه ، كما ان على البلد المستعمر ان يتخلص عاجلا او آجلا من المستعمر . والحديث عن السنة والتشدد فى الدين ، هل كان ستوجد له قيمة بدون وجود صور الالحاد ؟ انها هى التى تسمح لنا بتبين حدود السنة على نحو افضل ؟ (وبضدها تتميز الاشياء) ، والذى يحدث غالبا فى الحياة ان المزيدين المخلصين لا يفعلون اكثر من تفسير تفكير اساتذتهم ، اما المبدعون فهم المريدون غير المخلصين . ولعل الفرع الوحيد الذى اتصف بالخصب فى فلسفة هيجل هو ذلك الذى يخص « الأبناء العاقين » ، ونقصد بهم : فورباخ ، وماركس ، ومن بعدهما كروتشى ، وبرادلى . . . ولو ان هذا التطور التقدمى يخلق شيئا من الألم ، الذى يتحول بطبيعته الى « مأساة انسانية » لا تضى صفة الشرعية ، لا على المستوى الميتافيزيقى ، ولا على المستوى الاخلاقى لذلك النوع من العقوق . فعدم الالتزام ، او التخلص من « السابق » لا يكون خالقا الا اذا توافرت لدى الشخص ثورة روحية جديدة متجددة ، لا يكون عدم الالتزام تعبرا جزئيا عنه . أى ان « عدم الاخلاص » المشروع ليس الا الوجه الآخر لاخلاص ابداعى او اخلاقى . والاخلاص الصادق لا يمكن ان يكون تحقيقا لهوية صارمة ، او مجرد تكرار ؛ لانه لا يستند الى مجرد التماسك الداخلى الذاتى ، بل انه يستند الى الانفتاح على الله الخالق وعلى الآخرين . وفيما وراء التفكير الميتافيزيقى ، لا يمكن للاخلاص البطولى ان يظل سليما الا بفعل ايمانى هو فعل الحب . والاسباب التى لاتجد منا تفسيرا ولا نستطيع ان نجعلها تنمى بعضها مع البعض الآخر ، يكون لها تفسيرها عند الشخص الذى يجعل الله شاهدا ومصدرا وضمانا لالتزاماته . وهكذا تكون الهوية استمرارا تحوليا . ويقول الفيلسوف : ان « الهوية لا تعنى المحافظة على الماضى او تكراره ، بل هى اندماج هذا الماضى فى مستقبلى ، أى انه عمل سابق آخذه على عاتقى بأن استخدم حاضرى . وكل تحليل للمقولات يفترض فلسفة شخصية كما يفترض المنطق فلسفة ميتافيزيقية » .

ومن هنا نفهم ان « فلسفة الشخص » هذه هي في آن واحد ، فلسفة « اللوجوس » (٤) على ان الشخص يكون « لوجيكيا » مادام خاضعا بفعله هو - لقاعدة الحرية التي كان بلونديل يصفها بأنها « قياسية » (او معيارية) ، والقول بان الشخص عقل معناه ملاحظة ان من الضروري ان يكون العقل شخصا من حيث كيانه « المتعالى » . وللشخصانية متضمنات دينية ، فهناك من الناس من يتحول من مذهب فكرى الى آخر ، لكن هذه التحولات في حقيقتها ليست الا تحولات للوجوس ، وبصفة خاصة للوجوس الذى له اسم معين : للكلمة التى تجسدت في المسيح باعتبار انه كلمة الله . لكن هذا التحول النهائى والاخير يتخطى الفلسفة ، لان الفلسفة تقف عند حدود الافكار . « فلسفة اللوجوس يمكن ان تشرى خلال العصور بأفكار كثيرة تعبر عن الاشعاع الشخصى للمسيح ، ويمكنها - هذه الفلسفة - ان « تشرب » بمعطيات مسيحية ، وان تعيد التفكير فيها بطريقتها ، وهنا تصبح في نفس الوقت فلسفية وفوق طبيعية . لكن الشيء الذى لا تستطيع فعله بأية صورة هو اكتشاف « شخص » المسيح ذاته وبصفته شخصا . لان هذا تفكير من مستوى آخر ، ان عبر عن شيء فانما يعبر عن الحد الدقيق بين « تأمل » الفيلسوف وايمان المؤمن او تأملات رجل الدين .

المراجع

NEDONCELLE (Maurice), la réciprocité des consciences
(Aubier).

- La personne humaine et la nature (Presses Universitaires de France), réédité sous le titre : Personne Humaine et nature, Etude logique et métaphysique (avec une nouvelle préface, Aubier).
- De la fidélité (Aubier).
- Vers une philosophie de l'amour et de la personne (Aubier).
- Conscience et Logos (Ed. de l'Epi).

اللامتناهي والجار

في فلسفة : إيمانويل ليفيناس*

من أهم وأقدم التقاليد الميتافيزيقية البحث عن الوحدة ، فالعقل جهد يبذل للوصول الى الواحد . لذا كان المتعدد عسرا ، بل و « فضيحة » ، لأنه اذا كان الواحد موجودا يكفي نفسه بنفسه ، فلم يكون هناك تنوع ؟ واذا كان الكائن الأكبر موجودا ، فقيم وجود الموجودات ؟ ان الكثرة يضيق بها كل من يفكر تفكيرا يعشق الوحدة ، وهي شيء يشعر بالعار من نفسه ، ولا يظهر لنا الا بصورة ارتجالية او براجماتية . الكثرة شيء تجب ازالته . لذا لم يكن في المستطاع على أية حال فهم « الجزئي » الا اذا ربطناه « بالكل » . اما اذا اردت - على عكس ذلك - ان تعطى للكثير صفة ميتافيزيقية ، وان توضح بمعنى ما ان هناك « اكثر » ، او على الأقل ان هناك شيئا آخر غير الكل المحيط بالاشياء ، فان هذا لا يمكن الا ان يكون مشروعا لا تنقصه الجراءة . ومع هذا فقد كان هذا هو ما شرع فيه ليفيناس وتحدث عنه في كتاب مركز ، يدعو حقا للتفكير العميق المشوق ، وهو الذي يمكن ان نعنونه - بنقل تعبير قال به لابويتي (١) : ضد الأوحاد (٢) . ولعل من ميزات وأصالة هذا البحث انه دافع عن الكثرة الميتافيزيقية ، وهي مبدا لا ينكر قيمة « العلاقة » ، بل على العكس من ذلك يعمل على تعميقها . ومثل هذا التفكير يتصف بأنه عيني واضح ، اذا بطرق موضوع المتعة التي تقوم في وقت واحد بتحديد صفة الذات لكنها تعزلها ، كما يطرق موضوع العدالة والسلام ، وهما الاخلاق كلها والحكمة كلها ، لان الاخلاق لا تشكل فرعا من فروع الفلسفة فحسب ، بل هي الفلسفة نفسها . وكما يطرق كذلك موضوع الشهرة الجنسية ، وموضوع الاسرة - وهي أعلى ما أمكن الانسان أن يحققه - حيث يتضح الخصب باعتباره تعبيرا عن القوة العليا (الله) . وكما يطرق

Emmanuel Levinas

La Boétie

"Contre un"

(١)

(٢)

الموت الذى هو حدث وسر غامض تماما ، وبالتالى فان هذه الفلسفة من وحي العلاقة بالخارج باعتبارها أصل العلاقة الأصلية بالآخر ، وعن أصل الوجه البشرى الذى هو يمثل بعد كل شيء غرضا للوجود ، او بالأحرى ، للوجود . ان الاحساس بالغربة والعزلة ، ذلك الذى نشعر به ويؤدى بنا الى الإعجاب بشيء ما ، حين نقرا عملا أدبيا ، يأتى ولا شك من انه فى نفس الوقت تقليد وحديث . فهناك نوع من « تيار دينى » حاضر فى كل مكان هو كالوحي ، اكنه تيار لن يكشف عنه فى نفسه ، ويعطى للكتاب الذى تقرؤه نوعا من بعد فلسفى داخلى . هنا يقترح ليفيناس فلسفة شخصية يهودية ذات أصل تورانى (التوراة) . تتقدم لنا على مستوى فكرى منطقى خالص . وكان تفكير كل من ديكارت وكانت فى بؤرة فكره الفلسفى ، لكن بعد ان اعطاهما نفمة دينية معبرا عنها بتعبيرات الوجود . الأمر الذى جعل من هذا التفكير ، لا وجودية قطعا ، بل فلسفة من أهم فلسفات الوجود الحديثة . فلسفة ذات أسلوب براق ، لكنه مجهود فى كثير من الأحيان عندما يتحول الى رطانة مرسومة من الكلمات . ولكن هذا الأسلوب مدعم بم عاطفة انسانية ، وبإيمان بالله . فالأسلوب هنا فى هذه الفلسفة يتطابق فيه تماما المضمون مع الشكل .

ان مشروع ليفيناس بالتحديد يرمى الى الكشف عن أصل العلاقات الحقيقية بين البشر فى الوجود الخارجى الميتافيزيقى ، وهذا هو النقيض تماما من فلسفة سبينوزا . وكما ان رينوفيه يميز بين حالة السلم التى تحدد معنى الأخلاق ، وحالة الحرب التى تناقضها ، نجد ليفيناس يقول بأن حالة الحرب هى توقف علم الأخلاق ، لكن الخطأ هو ان تفهمها على أنها ظاهرة خارجية ، وهذا معناه أيضا انك تخطئ تماما فى فهم طبيعة الظواهر الخارجية ومعناها الميتافيزيقى . فالحرب ليست « خارجية » ، بل هى داخلية فى الكائن : فهى كسر ، او تحطيم ، او قطع داخل الكائن . ولذا كانت الحرب لها علم للوجود العام « أنطولوجيا » . وكل نضال او كفاح هو تمزيق لكبان « الكل » ، وفلاسفة الحرب هم فلاسفة « الكل » ، والسلام عندهم لا يخرج عن أنه إعادة لتصالح بين الكائن وذاته ، وبالتالى إعادة بناء الكل ، وانتصار لشيوع الكل ، كما هو ان السلام عندهم حالة غياب للحرب . وهناك فلسفات كثيرة ، منها : الهيكلية والماركسية ، التى - رغم صحة حقائقها جزئيا - ارتكبت هذا الخطأ الجذرى بأنها أرادت ان تؤسس حقيقة العلاقات الانسانية وسعادة الوعى على هدفة الحرب وحدها .

هكذا يصبح من الضرورى أن تنعقد العلاقات الانسانية بين موجودات منفصلة بعضها من البعض أكثر من انفصالها فى حالة الحرب ، ومع ذلك

- فهي لا تتعارض ، بل تكون متحدة في انفصالها ، وعن طريق انفصالها هذا
 وتلك هي صفة العلاقة بين كل منا والآخرين . فإذا كان السلام - أى الأخلاق
 - ممكنا ، فذلك أن هناك « فيما وراء » للكائن وهو مفهوم على أنه كل
 متكامل . والاتحاد ينبى على كل من خارجية الوجود العام والانفصال القائم
 فيه بين الموجودات ، هذا ، ويتجه تأمل ليفيناس ضد الوجود بدلا من أن
 يتجه نحو الوجود ، لأنه على عكس « هيدجر » ، يقول بأن الموجود أعلى
 مكانة من الوجود . ففلسفته إذا في مجموعها فلسفة الوجود المشخص أكثر
 منها فلسفة الوجود الخاص . وعلى عكس اتجاهات حديثة تتجه الى الإحاطة
 في تفكيرها ، تحتفظ فلسفة ليفيناس بالتنوع وتقيم تفكيرها على « العلاقة » .
 والميتافيزيقا عنده - باعتبارها علم اللامتناهى - لا بد وأن تحل محل علم
 الوجود العام (الانطولوجيا) . والانفصال والعزلة كلاهما معطيات أولية
 أساسية ، وهما شيء آخر يختلف تماما عما قيل عنه أنه « سقوط »
 للامتناهى . وفكرة « الواحد » والشمول والوجود الذى يظل هو هو ، كل
 هذه هي أكبر ما يهدد الفلسفة بالضياغ . وفلسفته الشخصية الميتافيزيقية
 ليست الا تنديدا بهذا كله ، وعظمة العلاقة تأتيها ، لا من أنها تضم أطرافا
 تتكامل ، بل من أنها توحد بين أطراف تكفى نفسها بنفسها . واللامتناهى هو
 « فيما بعد » الوجود ، والخلق من العدم فعل من أفعال الحرية يؤدي الى
 وجود كائن حر لا يخضع لأى نسق أو نظام . . وإذا لم تكن نخشى الاصطدام
 باللغة لقلنا أن لا نهائية الوجود تتعدى شموله . وما عسى أن تكون هذا الذى
 ندعوه بالذاتية ، أن لم تكن تلك الحقيقة التى تدعو للدهشة والتى تمثل
 القدرة على احتواء أشياء أكثر مما تدل عليه طاقة الإنسان على احتوائه .
 لقد فهم ديكارت هذا تماما ، بل وأن هذه الحقيقة هي الأصل في تفكيره ،
 حيث يقول أنا أكبر من حجم نفسى ، وهكذا تصبح الفكرة المحورية الفلسفية
 الأولى ليست التطابق ، بل عدم التطابق بين الشخص وذاته . والاختفاق
 هو شكل من الأشكال التى يتشكل بها الله فينا ، واللامتناهى ليس وجودا
 سلبيا بل هو ينعكس داخل الكل المتكامل والتاريخ ، بل هو على الإطلاق
 « آخر » ، وهو ما لا يمكن أن يدخل مع « ذاتى » فى نسق واحد . ولهذا كان
 وجود اللامتناهى هو الأساس فى استقلال الشخص وفى وجود المجتمع ،
 المجتمع الذى يتكون من أشخاص ليس اتحادهم أكثر من انفصالهم
 واستقلالهم معا ، أو ليس اتحادهم أكثر من غربة كل منهم بالنسبة الى
 الآخر . ولكى نصل الى الآخر ، علينا إذن أن نعبر أو نمر باللامتناهى .

يوجد إذا فى أعماق أعماق الإنسان ، لا الحاجة - لأن الحاجة تعبير عن
 عدم تجانس الكائن الباحث عن تكامله ، فى وجود آخر يكمل وجوده ويجعله

متجانسا - بل يوجد في أعماقه رغبة نحو عدم تجانس أصيل . والآخر المطلق يعبر عن غيرية ما ، فهو « غير » . والغير ليس فقط أجو آخر ، أو أنا آخر ، بل هو الأنا الذي لم يبلغ اليه بعد . أو هو ذلك الجزء مني الذي لم أصل اليه بعد . والوجود الخارجى للغير هو ذلك النداء الذي يوجهه الى أنا . ولا حقيقة بدون انفصال ، ولا وجود بدونه أيضا . وبهذا لا يكون صحيحا ما يقال في بعض الأحيان من انى اخرج من ذاتي . وأنا لا اهتدى الى الطريق الا بفضل وجود هذا المطلق الآخر ، هذا الغريب ، أو بفضل وجود الإنسان الحر ، لأن الموجودات الحرة هي وحدها التي تكون غريبة بعضها عن البعض الآخر . وهذه الهداية يقدمها الى التعليم . فكثيرا ما يقال في كمال التربية اننى لا أستطيع ان اتلقى الا ما اكون حاصلا عليه أو أمتلكه بالقوة ، واننا نكتشف كل شيء بانفسنا من تلقاء أنفسنا . لكن هذا ليس بصحيح ، والصحيح اننا نتعلم من الخارج ما يلقيه علينا الآخرون . فمن طبيعة الإنسان ان يكون كائنا متعلما وقابلا للتعلم . والتعليم في ذاته هو علامة « الخارجية » تلك الخارجية التي تخترق طريقها الى الـ « أنا » والله نفسه يعلمنا بطريق الوحي المفروض علينا . وليس صحيحا ما يقال من ان العقل ينمو بنفسه ووحده ، وان المعرفة لا تفعل اكثر من ان تظهر الى الخارج ما يكون موجودا في داخلى على نحو مسبق . كلا ، أنا متعلم ، اى يعلمنى آخر أو الآخرون ، بمعنى ان الحقيقة تأتي من مكان آخر أو من شخص آخر . بذلك يصبح له معنى ، والتعليم يحمل لا نهائية الوجود الخارجى كلها .

ونستطيع ان نقول كذلك ان التفكير هو ان تكون لديك فكرة اللامتناهى ، وان تظن الى أنك متعلم : كائن يتلقى التعليم . وبذلك يصبح التعليم عبارة عن علوية اللغة . فالكلام هو الحوار ، والحوار هو الالتزام بأن تنطق بكلام يكون له معنى - الامر الذى يكون ولا شك لاخطر وأعلى وأثمن التزام . . فاذا كان من السهل ان تتكلم دون ان تقول شيئا ، أو لكى تكذب أو لتلهو ، فمن العسير ان تتكلم لتقول شيئا حقيقيا في الحقيقة . أن تتكلم حقيقة معناه ان تسمح نفسك ، وأن تقضى على كيائك . بذلك تكون هناك ناحية تتصف بالتضحية في كلام البشر . وهذا اكثر حقيقة وصحة فيما يخص الحب . فالحب ليس اندماجا ولا حتى مشاركة . . لأن « الجنس » هو اقصى حدود الآخر ، الذى يبقى ويظل . الحب هو ان اعرف حدود الآخر وأحتفظ على البعد له بكل وجوده الخارجى . وما يقال عنه من انه بمثابة فشل الاتصال بين الناس بالحب - هكذا يقول ليفيناس - هو الشيء الذى يمثل السلبية في الاتصال ، وغياب الآخر في هذه العلاقة معناه عدم وجوده كشيء غريب ، أو كآخر . . وما الأبوة الا صلة تقوم بين الابن وغريب عنه ،

يظل آخر بالنسبة اليه في الوقت الذي يمثل ذات الابن . ومن وجهة نظر الاب ، تكون الأبوة الحقيقية هي أن تعرف الطريقة التي تظل بها آخر ، أو غيرا في نفس الوقت الذي تعرف أنك أنت . ومن أجل ذلك كانت الأبوة تعبيرا عن علاقة خصبة تماما ، هي نفس العلاقة القائمة بين المخلوق والله المتعالى . لأن الكائن الذي يكون قادرا على أن يكون غير نفسه ويحمل مسئولية مصير غير مصيره هو كائن خصب تماما . أما الكلام والحب فيعبران عن علاقتين قريبتين مني ، وأن تفهم شخصا يتضمن أنك تتحدث إليه أو تكلمه . أما أن تكلم آخر ، أو شخصا غيرك ، فانه يعني أنك تدعو شخصا آخر غيرك الى الدخول فيك ، وأن تطلب عونه . ولندكر هنا أن الفيلسوف جان بران(٣) قد أوضح في كتابه : « مسالك غزو الانسان والانفصال الانطولوجي » (٤) كيفية ارادة القضاء على بعض الجوانب الأساسية في حياة البشر عن طريق ما يسميه « الحلم الفني » . فمثلا نحن نبحث عن وسيلة للقضاء على الانفصال في المكان والزمان ، بأن نستخدم السرعة ونجعل انفسنا بطريقها حاضرين تقريبا في كل مكان وزمان . وأيضا فنحن نعمل على الانموت ، بكل ما وسعنا ذلك . ومن الخرق ان نندد بالتقدم العلمي والفني ، لكن يتعين علينا ان نتجنب الا يؤدي هذا التقدم الى حضارة القوة ، وعلينا ان نحفظ دائما بالمسافة التي تفصل بيننا وبين الوجود العام . . وهذا بالضبط ما اسماه « كانت » الاحترام . من هذا نرى ان جذور فكر ليفيناس موجودة عند « كانت » ، حيث انه لا يتحدث عن معرفة حقيقية بالآخر الا على المستوى الاخلاقي .

هكذا نرى أن الصلات الاجتماعية تظهر على صورة تجربة من الطراز الاول ، أو بالاحرى أنها موجودة « فيما وراء » ، كل تجربة ومصدر لها . انها - هذه الصلات الاجتماعية « الوعى اخلاقي » ، وهي علاقة شخصية مباشرة . هنا يضع ليفيناس الجماعة ذات الافراد المتجاورين ضد الجماعة ذات الافراد المتواجهين ، ليس اطلاقا بالمعنى الذي تحدث عنه الفيلسوف مارتن بوبر (٥) ، بل بمعنى أن « الوجه للوجه » هو التجربة الاولى الاصلية المعطاة مباشرة في وجه الانسان . فوجه الانسان في الحقيقة ليس ردا على سؤال ، بل هو « الشيء المصاحب » لما هو سابق على كل سؤال . والوجه ليس تعبيرا عن حقيقة اعمق ، بل هو تلك الحقيقة ذاتها ، والوجه لا يعنى

J. Brun (٣)
La séparation ontologique (٤)
Martin Buber (٥)

شيئا آخر غير ذلك ، او - انه يعبر عن نفسه في نفسه . ودلالة الوجه انما تؤكد التطابق الاساسى بين الوجود والادال : فالوجه يعبر عن كل ما فيه من خلال وجوده امامى وبواسطة هذا الوجود . . وليس ثمة ما يدعو الى وضعه في حقيقة اكثر شمولاً حتى نفهمه : انه موجود . انه يرفض ان يكون ملكا لى او لقدراتى . انه يقدم نفسه بنفسه ، لان الذى يقدمه هو الآخر الاكبر . واللغة هى ذلك التقديم الذاتى للوجه . والوسيلة الوحيدة لرفض هذه اللغة ولعدم الاستماع اليها هى قتل الانسان والقضاء عليه ونفى الميتافيزيقا ورفض الكلام والاخلاق . لكن التكلم وادارة الحوار معناهما رفض القتل واستقبال الآخر رغم انفصاله وعزلته ، ويقصد بالاستقبال هنا وضع حرته موضع التساؤل . ولقد كتب « كانت » في « اسس ميتافيزيقا الاخلاق » ، يقول : « ان الكائنات العاقلة تسمى اشخاصا ، لان طبيعتها تقودها وتوجهها بصفاتها غايات في ذاتها ، اى باعتبارها شيئا لا يمكن استخدامه كمجرد وسيلة فحسب ، وبالتالي ، شيئا يمثل حدا يقف في مواجهة كل ما يحلو لى من تصرفات ويكون موضع احترامى » . وليفيناس يؤكد في الوعى الاخلاقى ما قاله كانت في « الجميل » . اى انه - هذا الشعور الاخلاقى - « تجربة بلا مفهوم » . فالعلاقة التى تقوم بينى وبينك ، بين « انا » و « انت » هى الانفتاح امام بعد يوصلنى الى اعلى ، الى الدين نفسه . ذلك ان « الآخر الاكبر » يحضر هنا بصفته « الآخر » الذى تقوم علاقة بينى وبينه ، وهو يفصح لى عن « وجه » ويفتح بعدا يوصلنى الى اعلى ، اى ان وجوده يتخطى بلا حدود مقاييس معرفتى . . الامر الذى يعنى ايجابيا ان « الآخر » يطرح امامنا مشكلة هى مشكلة الحرية التى تتجه نحو « استثمار وجوده » وهذا الآخر يعرض نفسه وقد تخلص من الرغبة في نفى القتل وانكاره ، عن طريق لغة اولية اصلية تتحدث بها عيناه الهادئتان . وليس معنى هذا ان الآخرين يكونون تجسيدا لله ، بل معناه انهم تجليات له فحسب ، تجليات يظهر فيها ذلك البعد الذى يوصلنى الى اعلى حيث يتكشف الله . وقد عبر عن هذا جال قال تعبيرا جميلا فقال : ان الوجود يظهر لليفيناس على انه هو الوجه البشرى ، اما ما وراء هذا الوجه البشرى ، فانه يوجد « شئ » نشعر ونحس به حين نقرؤه في هذا الوجه ، وهذا الشئ هو الله الذى لا وجه له .

المراجع

LEVINAS (Emmanuel), Totalité et infini. Essai sur l'extériorité
(La Haye, Editions Nijhoff.)

Sur Emmanuel Levinas :

BLANCHOT (Maurice), Connaissance de l'inconnu (Nouvelle Revue française, décembre 1961).

CATESCOU (Jean), Une philosophie de l'inégal (Critique, juillet 1965).

DECLoux (S.) Existence de Dieu et rencontre d'Autrui (Nouvelle Revue théologique, Louvain, juillet-août 1964).

BERRIDA, Violence et métaphysique (Revue de métaphysique et de morale, 1964, no 3 et 4.).

السقراطية المسيحية

عند : جابريل مارسيل*

باعتباره فيلسوفا وكاتبا مسرحيا ، فان جابريل مارسيل بلا شك استطاع اكثر من أى شخص آخر أن يعبر مباشرة عن الشعور الماساوى فى وجودنا البشرى . فقد كتب يقول : « سأظل على يقين من أن التفكير الميتافيزيقى يتفهم نفسه ويحدد وجوده تحديدا عينيا فى المأساة ومن خلالها » . هذا هو السبب الاول الذى من أجله تعتبر هذه الفلسفة وجودية بعمق بقدر ما هى دينية ، بل مسيحية . فكل فكر يدفع بالكشف عن الوجود الى مستوى الوجود الخاص يصل بهذا الى الطبقة العميقة التى ينبع منها نداء الانسان الى الله . والعمل الفلسفى الذى قدمه جابريل مارسيل ذو « شقين » ، وليس هذا من قبيل المصادفة ، بل هو أساس تفكيره ، نقصد بذلك شق فلسفى وشق مسرحى ، فلأنه فيلسوف ميتافيزيقى للوجود ، نجده « يخلق » أولا شخصيات يتخذ منها بعد ذلك موضوعا لتأمله . وهكذا يكون تفكير مارسيل وجوديا مسيحيا درج النقاد على وضعه فى مقابل كل من وجودية سارتر الملحدة ، وكذلك وجودية ميرلو - بونتى . فاذا كانت الوجودية هى دراسة الوجود وهو فى موقف ما ، فان مارسيل هو الفيلسوف الوجودى الوحيد الذى درس الوجود الشخصى فى الموقف الاولى ، البدائى ، الأساسى ، نقصد به الاسرة . ومع ذلك ، فنحن نراه يرفض الفكرة « التوازى بينه وبين الوجودية » ، ويفضل أن يسمى فلسفته ، السقراطية المسيحية ، باعتبار أن هذا التعبير يعبر بطريقة افضل عن منهج العودة المستمرة والتفكير من الدرجة الثانية فى اللغة البشرية والأفعال التى يقوم بها الانسان - أى - بتعبير آخر - « النحر أو التنقيب » فكل ما يوحى بفكرة النظرية الفلسفية كنسق أمر لا يهتم له ، لأن الفيلسوف الذى ينظم آراءه على هيئة نسق فلسفى سرعان ما يظن أنه هو الذى يمتلكها ، فالنظرية تتضمن فى ذاتها فكرة الملكية أو التملك . لكن الحقيقة لا يمكن امتلاكها ، اننا نحن الذين نكون ملكا لها . على أن مارسيل يتجنب فكرة

Gabriel Marcel

« الحقيقة » المجردة . لذا نجده يفضل عليها « روح الحقيقة » ولذا جاءت مؤلفاته في أغلبها تأملات يتلو بعضها بعضا حول موضوعات متباينة ، يتصل بعضها ببعض برابطة واحدة هي تعرية الوجود البشرى . ولقد سبق أن تحدث بول ريكور عن « الناحية السقراطية لهذه الرسوم التقريبية المنقبة » والافق ان نقول أيضا ، ان فلسفة مارسيل هي نزعة « اورفية » جديدة ..

كان جابريل مارسيل ، قبل تحوله الى الكاثوليكية - في وقت كان يقع فيه تحت تأثير المثالية قد حرر الجزء الاول من « يومياته الميتافيزيقية » ، وقام فيه بتحليل المواقف الوجودية مستخلصا دلالتها . فدلالة الوجود العيني عنده قبل اى شئ آخر هي ما يمكن ان يطلق عليه « الانفراس » ، او « مد الجذور في باطن الشئ » - او كذلك - نوع من « حلف زواجى » مع الحياة ، او ، باختصار ، « تجسد » . ولقد اعجب مارسيل بما قال به « بيجى » من استعادة قيمة « الجسد اللاموس » باعتباره شيئا « يقع بين الروح والمادة » كما يفهمها الديكارتيون . وهنا يقول انه « حتى ما يوجد فوق الطبيعة جسدى ، وشجرة الرحمة جذورها عميقة تمتد في التربة وتسير في أعماقها ، وشجرة الجنس ، هي في ذاتها ابدية .. » وقد أصبح التجسد في نظر مارسيل الركيزة المحورية للتفكير الفلسفى ، وأصبح أيضا اصل مذهب « جسدى انا » بصفته حبا محسوسا به من الداخل ، لا معروفا فقط من الخارج ، مذهب هذا الجسد الذى لا امتلكه فحسب ، بل الذى هو انا . ونظرية الجسد هذه باعتباره جسدى ، وهى التى ألقت بدلوها لتؤثر في الفلسفة المعاصرة كلها ، هى نظرية ذاتية الجسد الخاص . والوجود الخاص يمكن تعريفه بتعبير موضوعى يتعلق بالموضوعية ، بمعنى انه اذا لم يكن جسدى موجودا الا بصفته ذاتا ، فما من شئ بالنسبة لى يكون موجودا الا ما كان او يمكن ان يكون ذا صلة به . ومن هنا كانت اهمية الاحساس ، ذلك الذى ينبغى ان نتحدث عنه بتعبيرات « صدمة » كما يفعل المثاليون ، بل بتعبيرات « شهادة » ، لان الاحساس « يشهد » بوجود العالم الخارجى كما تشهد الذاكرة باستمرار وجودى انا . وما من وجود الا وكان محسوسا ، لان الاحساس هو « الصورة التى - تبعاً لها - يمكن ان تعطى امامى استمرارية وجود اى شئ في صلبه بجسدى » . والاحساس هو انفتاح على العالم ، والموت نفسه - ان لم يكن توقفا مطلقا - لا يمكن الا ان يكون تحولا لطريقة الاحساس ، لا انتهاء الاحساس ببساطة .. هكذا .

هذه التحاليل هى التى تمهد الطريق الى التمييز الذى أصبح بعد ذلك معروفا تماما بين المشكلة والسر الاعجازى (١) . فالواقع ان مذهب

(١) mystère بالمعنى المسيحى المذكور في الانجيل ، حيث يكون مقرونا بالمعجزات .

« جسدی » والوجود العام يؤدي الى تحديد مجال دائرة الاشكالي لصالح « غير الاشكالي » . والمشكلة تكون دائما محددة محدودة ، وهي التي يستطيع العقل ان يصنع جزءا لها ، والعقل يحصرها ويجري عليها « جردا » ويفرض عليها مقاييسه الخاصة . اما الموقف الوجودي فلا يحلل ولا يمكن جرده . وهكذا يكون الحب هو الذي يحول الموضوع الى ذات ، وهو العلاقة بين الذات والذات ، كما ان المعرفة هي العلاقة بين الذات والموضوع . وهو لا يعامل « الغير الآخر » على انه « هو » ، بل على انه « أنت » . والشخص المحبوب لا يكون مجموعة صفات يمكن سردها في قائمة بل هو كل كامل . وحضور الغير بالنسبة الى متعاليا ومحايثا او مباطنا في آن واحد . انه يمثل وحدة بين الوجود والقيمة . لذا كان الحب فيما بعد كل حكم ممكن ، ويتعين على المحب ان يمنع نفسه اصلا من اصدار الحكم . وفهم الحب هو الذي يضئ قدر الاستطاعة الايمان نفسه ، والايمان بينه وبين الحب نوع من التماثل . يقول مارسيل هنا « لابد ان يكون بين الله وبينى علاقة من نوع تلك التي توجد بفعل الحب بين العشاق » . وان تجعل من الله موضوعا ، وان تهبط به الى درجة المشكلة امر باطل ، فالايمن يؤكد نفسه ويتأكد باعتباره ارادة عدم الحكم ، بل وواجب عدم اصدار الحكم ، يجب اذا السير فيما بعد الطريقة الموضوعية التي تجر وراءها دائما « انسدادا واضعافا » هذا التخطي لطريقة العمل بالموضوعية يتخذ معنى فلسفيا هو ما نسميه السر الاعجازي . لكن ليس هذا السر هو الذي لا نفهمه ، بل هو ما يفهمنا . ويعرفه مارسيل في كتابه : « اوضاع وطرق عينية لتناول سر الوجود العام » - وهو عنده بمثابة « مقال في المنهج » لديكارت - بانه المشكلة التي « تطفئ » على معطياتها هي ، او على ظروفها الدائمة الممكنة . والسر الاعجازي هو السائل المسئول ، الذي يلقي السؤال ويتلقى السؤال . وعند هذه النقطة يظهر الترابط الوثيق بين الحيوى والروحي ، فالرغبة المبدعة - باعتبارها جوهر رابطة القرابة - من اعمق التعبيرات عن سر الأسرة ، حيث انها تواجد عند عقدة الدفع الحيوى والنداء الالهى وفي العالم الموضوعى نفسه ، غالبا ما يوجد انتشار للسر ، ولكنه انتشار يفقد فيه السر بالتدرج قوته ، وهنا يمكن ان نسمى السر لغزا ، هكذا يصبح الطريق الامثل للبحث الفلسفى هو : المشكلات - الالغاز - الاسرار الاعجازية ..

ذلك ان الانسان كائن سواح ، وهو حاج يقصد المطلق الاكبر ، وهذا المسافر الذى قد يئاس الانسان خلاله من نفسه ، يجب ان يكون العمل الصحيح الذى يظهر فيه الامل . هنا ايضا يفرس مارسيل اعلى انواع الفضيلة في الجسد والحياة . فارسطو يتساءل : من يمكن ان يكون اكثر صداقة لما منا

نحن لانفسنا ؟ ان هذه الصداقة لنفس الذات نقطة اساسية في اخلاقيات مارسيل : « فالانانى » لا يحب نفسه اكثر مما يجب ، بل يحب نفسه بما لا يكفى . وحب النفس امر عسير في هذا « العالم الذى به صدع » ، اذ انه - هذا الحب للذات - لا يوجد دون حب الآخرين وحب الله بصفته الـ « انت المطلقة » : والذاتى هو تناول الذوات . والله هو الذى يجعل الحب حبا غير مشروط باى شرط . والامل معناه اولا ان نقبل ، وان نوافق على كوننا محدودين نهائين ، ودائما متحولين ، الامر الذى يعنى احيانا ان نقبل انفسنا باعتبارنا مشبطين العزيمة . والمهم ، والجوهري هو من خلال جميع اخطار « الامتلاك » ان نعبر طريقنا نحو الوجود : وهذا هو جوهر كتاب مارسيل « من الرفض الى الدعاء » . . . وهذا هو الاخلاص الذى يطلق عليه مارسيل الاخلاص الخالق . . . اخلاص خالق مبدع ، لانه ليس باخلاص للذات فحسب ، بل هو اخلاص للوعد ، للقسم ، واخلاص للدعاء ، لنداء الكائن الاكبر ، « مكان الاخلاص » . اما الامل - مرة اخرى - فهو ميزان او « زبرك » الانسان المتحول ، وهو الذى يمكنه من الانتصار على كل شئ حتى الموت ، لان الموت يعطى للحب الالهى قدره الذى يستحقه . وان تحب كائنا معناه ان تقول له : لن تموت . وان تحب نفسك بنفسك معناه ان تقول ذلك لنفسك انت . هنا يقول ارمان شارتران في مسرحية « الظمأ » ، وهو في هذا يشبه جابريل مارسيل : « اننا ننفتح على ما سبق ان عشنا به ، حين نموت . . والموت » . .

هذا المعنى الذى يعطيه مارسيل للذاتية ، وهذا النقد لوسائل الاخذ بالوضعية ادى بالفيلسوف احيانا الى خوف شديد جدا حيال العلم والتقنية الصناعية وغيرها من الوسائل العلمية ، فهو يعيب على العلوم انها تنزع الصفة الانسانية من الانسان ، لانها تشبهه بالالة الجامدة والمادة الجامدة . والميزة الكبرى للفن هي انه يضع نفسه في الكفة الاخرى من الميزان ويشبه الانسان بالانسان الحى . وهذا على وجه الخصوص الدور الذى يلعبه الدين . . ذلك الدين الذى يتميز بقيمة كبرى تأتى من انه يعترف « للاورفيه » بأنها تسر الينا « بحب تبجيلي للمخلوق » . وهكذا يتصارع عند مارسيل اتجاهان : فمن ناحية تجده يفسر بطريقة غامضة دائما علامات الزمن . فالانكار هو الشر الجذرى ، والحضارة الحديثة هي انكار الانسان . ليست الديمقراطية هي نظام الراى الشائع ، اى ما اسماء هيدجر « المبنى للمجهول » او الذى لا اسم له ؟ اصف الى هذا ان الانسان يتعرض دائما لان يصبح مملوكا لممتلكاته هو ، وان نقد التملك - الذى ربما كان مبالغا فيه عند مارسيل (وان تملك شيئا - هكذا يقول تاردي - يعنى انك تكون) يمكن ان يؤدى الى فقدان الامل . لكن من ناحية اخرى ، نجد ان الامل ، واستمرار الوجود وجمال الخليقة هي جميعا

نوع من التعويض الشاعرى الذاتى للناحية المؤلمة من الحياة البشرية . الا اننا نخشى فى بعض الاحيان ان تكون سعادة الكائن موجودة نوعا من احتياج غير منطقى للتملك ومايتبعه من « بؤس » . ونقد الموضوعية و « الاشكالية » من شأنه ايضا ان يقضى على قيمة هذا المجهود البطيء الذى تبذله الانسانية من اجل انشاء عالم التقنيات والعلوم .

لقد كتب جاستون بيرجر يقول ان جابرييل مارسيل لم يفعل فى نهاية الامر اكثر من القاء مشكلة جديدة هى مشكلة السر الغامض ، وهذا شيء لا بأس به على اية حال . ويبقى اذا ان الكتب الاولى التى كتبها مارسيل تعبر عما هو جديد فى الفكر الفلسفى فى فرنسا ، وعن تغيير فى الاسلوب . صحيح ان كل تجربة هى دعوة الى الخيانة . . « وربما كان جوهر عالمنا هذا هو الخيانة » كما قال مارسيل . . ومارسيل لم يخطئ حين ذكرنا بخطر تلك الخيانة التى تلازم افكارنا دائما ابدا بحيث تكون ممكنة فى اية لحظة ، حتى اذا لم تكن بالضرورة موجودة فى المكان الذى نعتقد انك سوف تكشف عنها . الا ان عظمة فلسفة مارسيل تأتى من انها ابقت - بصورة مستمرة - على هذه الثقة الاولى ، الثقة المتضمنة فى الحياة والتى تقدم الانسان للعالم وللآخرين والله . . تلك الثقة التى تؤصل الأمل عن طريق تمرسه - ان صح هذا القول - فى الوجود .

المراجع

MARCEL (Gabriel), Journal métaphysique (Gallimard),

— Du refus à l'invocation (Gallimard).

MARCEL (Gabriel), Etre et avoir (Ed. Montaigne).

— Home Viator (Ed. Montaigne).

— Le mystère de l'être (2 vol.) (Ed. Montaigne).

— Présence et immortalité (Flammarion).

Théâtre :

MARCEL (Gabriel), Le monde cassé, suivi de Position et approches concrètes du mystère ontologique (Desclée de Brouwer).

— La soif, précédé de Théâtre et mystère par Gaston Fessard (Desclée de Brouwer).

Sur Gabriel Marcel :

BERNARD (Michel), La philosophie religieuse de Gabriel Marcel (Nouvel Humanisme).

CHENU (Joseph), Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique (Ed. Montaigne).

DAVY (M.M.) Un philosophe itinérant : Gabriel Marcel. (Flammarion).

PRINI (Pietro), Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable (Desclée de Brouwer).

RICOEUR (Paul), Gabriel Marcel et Karl Jaspers (Ed. du Temps Présent).

TILLETTE (Xavier), Philosophes contemporains (Desclée de Brouwer).

TROISFONTAINES (P.), Gabriel Marcel. De l'existence à l'être, 2 vol. (Vrin).

WAHL (Jean), Vers le concret (Vrin).

الماركسية

منذ أكثر من قرن من الزمان وفلسفة ماركس موضع شروح وتفسيرات ودراسة ونقد . . . وهى التى كانت مشار وحى مليارات من البشر ، فتجسدت فى نظم متباينة تماما . ورغم هذا كله نجدها ما تزال عصية على فهم الكثيرين . ويلاحظ هنا ان الدراسات الماركسية فى فرنسا قد أخذت فى السير فى طريق جديد بفضل البحوث التى قام بها لوى آلتوسر مؤخرا . فهذا الفيلسوف يميز بين مرحلتين من الفكر الماركسى : احدهما ايدولوجية دارت رحاها بين عامى ١٨٤٠ ، ١٨٤٥ ، والاخرى علمية بالمعنى الكامل جاءت بعد عام ١٨٤٥ . ان ماركس اولا فيلسوف بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة ، فبين عامى ١٨٤٠ ، ١٨٤٢ اخذ يعطى بتفكير انساني أساسه المنطق المتحرر الذى نجده عند « كانت » و « فيخته » . ثم جاءت فترة عامى ١٨٤٢ - ١٨٤٥ فأخذ يستوحى فكره الانساني الشمولى من الفيلسوف فويرباخ . ثم لم يفكر ماركس الا بعد هذا فى اقامة مشروع فلسفى جديد يعتمد على تحليل العمل الثورى او البركسيس (١) الانساني ونقد كل تفكير انساني قديم . ولعل الصحيح ان المفكرين جميعا - سواء كانوا من التجريبيين او العقليين - راوا دائما ان للانسان جوهر ، وانه هو العقل المفكر ، سواء اكان العقل تلقائيا من ذاته ام نابعا من التجربة . ثم جاء فويرباخ بعد ذلك ليحطم هذا التقليد الفكرى ، واضعا طبيعة الانسان - لا فى الفكر - بل فى حاجاته وفى دوافعه . . وقال ان وجودا دون حاجات وجود لا معنى له ، وكل من لا تكون لديه حاجات لا مبرر لاستمراره فى الوجود . غير ان فويرباخ أهمل التكوين التاريخى لهذه الحاجات وتمسك فحسب بالمادية الشائعة ، اما ماركس فقد جاء بالجديد بالديالكتيكية الحقيقية للحاجات ، ورأى ان هذه الجدلية هى المحرك للتاريخ . والمهم فى هذا هو الطريقة التى تشبع بها هذه الحاجات . والذى يفسر حقا حقيقة التطور هو نمو قوى الانتاج وعلاقاتها بعضها ببعض . وهكذا اكتشف مفهوم الطبقات الاجتماعية ، ودورها فى الانتاج . على ان رجال الاقتصاد لم يدرسوا غالبا الا توزيع الثروات ، وأهملوا الانتاج . وهنا يكتب ماركس انه

(١) Praxis, Pratique الممارسة بالمعنى العملى المحسوس

« في هذه الزاوية بالذات يقبع سر عدم المساواة » . غير أن عدم المساواة غير العادلة هذا شيء موضوعي - أن صبح القول . تبعا لراي آلتوسر ، فإن التفسير يتم على مستوى الأسس البنيائية التي يتوقف عليها المفزى والاتجاه ، هذا دون أن يتعين علينا أن نبحث في حسن أو سوء النوايا ، نوايا « حاملي المعنى » . وهكذا تصبح الماركسية فلسفة حقيقية للتصور ، ومجهودا منطقيا عقليا لتحديد نوعية الأسس البنيائية تحديدا دقيقا ..

ولكى نعرف الانسان لا نجد انفسنا بحاجة الى دراسة ميتافيزيقية في تحليل فردى ، بل علينا ان نراه وهو يعمل في تقدمه التاريخي . وهكذا نكتشف أن الفرد هو مجموع علاقاته الاجتماعية في كل لحظة « فليس وغي الناس بوجودهم هو الذى يحدد كيانهم ، بل ان كيانهم الاجتماعى هو الذى يحدد وعينهم بوجودهم » ، والانسان ليس كما هى الحال عند هيجل انسانا بالوعى ، بل ان الوعى هو الذى يصبح وعيا للانسان . وعلى حال ، فان هذه الآراء تظل عامة وتوضح فحسب ما قصد اليه ماركس ، فماركس لا يكتفى بان يضع تحليل الفعل الثورى محل تحليل التفكير ، بل يميز بين مختلف مستويات الممارسة البشرية المحددة ، كالممارسة الاقتصادية والممارسة السياسية والممارسة الأيديولوجية ، والممارسة العلمية ، كل في مظاهرها الخارجية الخاصة بها ، وكما تنبنى على المظاهر المحددة لوحدة المجتمع الانسانى . وهو ايضا يحل محل المفهوم الأيديولوجى للممارسة كما يدركها فويرباخ مذهباً ملموساً يسمح بوضع كل من الممارسات المحددة الخاصة وسط ، وبالنسبة للفروق المحددة للبناء الاجتماعى . فهكذا نجد بعد أن انتقد فلسفة برودون (٢) يكتب في كتاب « شقاء الفلسفة » يتساءل : « ما هو اذا في نهاية الأمر هذا البروميثوس (٣) الذى يبعثه السيد برودون بعد موته ؟ انه المجتمع ، وانه العلاقات الاجتماعية مبنية على صراع الطبقات ، وهذه العلاقات ليست صلات فرد بفرد - بل هى صلات عامل برجل رأسمالى ، وفلاح بمالك أرض ، الخ .. » . وحتى في حالة ممارسة خاصة كثيرا ما نجد أن البراكسيس الاقتصادية ، التقدم الاجتماعى ، مشروط بصعود مجموعة اجتماعية معينة بالتنسبة لمجموعات اخرى . وهذه الممارسات المتعددة هى التى يجب تحليلها، ولو أننا لا نستطيع في بضع صفحات الا أن نكتفى بدراسة مقتضبة .

..... Proudhon (٢)

(٣) « بروميثوس » شخصية اسطورية تمثل عند اليونان القدماء اله النار ورائد الحضارة البشرية الذى شكل الانسان من الطين ونفخ فيه الحياة ثم سرق النار من السماء ، فعاقبه الاله زبوس بأن كبله بالسلاسل وهو فوق جبل القوقاز حيث اخذ النسر يلتهم كبده ، ثم اطلق سراحه هيراكليس .

ومن الضروري التمييز بين « المادية التاريخية » ، وهى علم التاريخ الذى أنشأه ماركس ، وبين « المادية الجدلية » أو الديالكتيكية ، وهى الفلسفة الجديدة والطريقة الجديدة لفهم الفلسفة التى أنشأها ماركس فى العمل نفسه الذى أدى الى انشاء التاريخ . ويقصد بالمادية الجدلية فى أغلب الأحيان جدلية الطبيعة مستقلة عن الانسان ، تلك التى عرضها انجلز والتى يصعب - على ما نفهم - ربطها بالماركسية الاورثوذكسية « الاصلية الاصلية » . لكن على أى حال ، فان الذى اهتم به ماركس هو مكان الاتصال المتبادل بين الانسان والعالم ، أى « العمل » فالانسان هو هذا الكائن الذى لا يجد مباشرة وتلقائيا فى العالم ما يرضى ويسد حاجاته ، وعليه بالتالى ، اما ان يهلك ، واما ان يرفض الطبيعة . . لكن ان يرفضها عمليا لا نظريا ، أى ان يصنعها . فالعمل هو العامل الاصلى المؤدى الى يقظة الوعى ، وهو الذى يستجيب لحاجيات الانسان ، ويصلح بينه وبين طبيعة معادية له ، ويساعد على نضج منشئتها (الانسان) . على أن فكرة العمل عند ماركس تتفق وتجديد الامكانيات البشرية ، بحيث تصبح حاضرة بوساطة هذا الانتاج ، اكثر من ان تكون الطريقة الانتاجية ذاتها . ولقد قال ماركس « ان هيجل قد اكتشف العمل باعتباره الفعل الذى ينتج به الانسان نفسه بنفسه » ، كما أكد فى الوقت الذى كان يكتب فيه مخطوطات عام ١٨٤٤ ، وهى مخطوطات « الاقتصاد السياسى والفلسفى » . . أكد ان تاريخ هذا العالم المزعوم ليس شيئا آخر غير انتاج الانسان بفعل العمل البشرى ، فالانسان الذى يعمل بحيث يؤثر فى الطبيعة التى هى خارجة عنه ، ومن خلال هذه الحركة ، وعن طريق تطويرها وتحويلها ، يحول ايضا طبيعته هو . . لذا اراد البعض ان يرى فى ماركس « المنشئ » الحقيقى للجغرافيا البشرية . ففكرة « المسكن الانسانى » عنده جوهرية ، وليس على الانسان ان يغزو العالم ويسيطر عليه فحسب ، بل عليه ايضا ، وبكل معانى الكلمة ، ان يسكنه . وتاريخ البشرية ان هو الا تاريخ تلك الاختراعات التى لم تكن معرفة خالصة ، بل تحولات لطريقة ولنظام الانتاج ، وهى التى حولت بدورها العلاقات الاجتماعية . والعمل عامل تاريخى : فلان الانسان كائن عامل يكون ايضا كائنا تاريخيا ، وهنا يظهر الخطا الرذىء الذى طالما ارتكبه الناس حين راوا فى العمل العلاقة الوحيدة بين الانسان والطبيعة ، انه - أى العمل - علاقة انسان بانسان آخر بتوسط الأشياء التى اكتسبت صفة انسانية من خلال العمل . والاقتصاد هو المجال الاصلى الاولى الذى تمر فيه العلاقات بين الناس والأشياء ، والذى تصبح فيه الأشياء حاملة لدلالات انسانية ، هنا تنكشف طبيعة الصلة الاجتماعية وعقدتها . والمجتمع الانسانى هو قبل كل شيء مجتمع عمل . وهكذا يتخذ الاقتصاد بعدا جديدا ، ونفهم الدور المميز الذى

ينسب له في الشرح : فهو انساني لانه يدرس العلاقات البشرية التي رأت في الأشياء وسائط لها ، الأشياء التي تصبح بنفسها حاملة للدلالات .

لكن هنا تظهر فجأة صعوبة محورية و أساسية ، فالناس اذ يعملون يتعين عليهم تدريجيا تحقيق اكتمالهم وتحقيق الطبيعة نفسها عن طريق ايقاظ قواها النائمة . لكن ليس هذا هو الذي يحدث . وماركس هنا يتصور امكان وجود حقيقى للانسان ، متمشيا مع وجوده الاجتماعى . لكن هذه الطبيعة الاجتماعية لم تتمكن خلال التاريخ من ان تصبح حاضرة في وجوده . ولسوف تتمكن من هذا في « المدينة الشيوعية » . . ولو انها تصادف عقبات تتولد من علاقات الانسان بالانسان بالذات : وهذه هى المادية التاريخية . ويصرح « البيان الشيوعى » هنا ان تاريخ البشرية كله لم يكن حتى وقتنا هذا الا صراعا بين الطبقات ، وانه في كل عصر وفي كل مجتمع كان من الضرورى ان توزع الملكيات بين الذين انتجوها توزيعا متساويا . ولكن هذا ما لم يحدث اصلا ، ولقد كانت البشرية دائما منقسمة الى طبقات بعضها يحكم ويملك ، والاخرى محكومة ولا تملك . ومن هنا كان الصراع الذى هو محرك التاريخ نفسه والطبقة الصاعدة هى التى تحمل في طياتها أعلى قيم زمنها . فهكذا حدث في فرنسا عام ١٧٨٩ حيث تعلقت البورجوازية بفكرة تحرير الانسان ، في حين مثلت طبقة النبلاء الجريمة الاجتماعية . ولقد كانت البورجوازية اذ ذاك منطقية وتقدمية ، حيث فعلت خلال قرنين من الزمان من اجل سعادة وتقدم البشرية ما لم يسبق ان فعلته في الماضى كل الاجيال في مجموعها . لكنها حين تربعت على عرش السلطة ، أصبحت فريسة للتملك والامتلاك . ولكي تكافح ضد طبقة البروليتاريا الجديدة ، التى اخذت تهاجمها تجدها وقد اخذت تدعو لتبرير « متعال » لسلطانها ، فتركت المنطقية الفلسفية لتلجأ الى « الدفاعية الكهنوتية » ضد اعدائها تاركة ايضا المنطق لصالح الايمان ، والعلم لصالح الايدولوجية ، لان الايدولوجية (بالمعنى الشهير) دائما ما تكون مرتبطة بظواهر السيطرة . .

لكن ، هل يعنى هذا ان حركة التاريخ هذه لا نهاية لها ؟ . . وان البروليتاريا سوف تقضى على البورجوازية بحيث يقضى عليها هى بدورها ؟ . . لا لانه بالنسبة لماركس ، لا نهاية للتاريخ ، ولو ان هناك نهاية لما قبل التاريخ ، اى لمرحلة النضالات والصراعات . . هذا بمعنى انه اذا بقى التحول ازاء الطبيعة تحولا جزئيا ، فان التحول الاجتماعى سوف يختفى . والواقع ان الشيوعية عند ماركس ليست « مثالا » مثاليا يلزم تحقيقه ، بل هى وعى بنضال الطبقات ، ولحركة التاريخ . والتصورات النظرية للشيوعيين لا تستند ابدا الى افكار مثالية ، او الى مبادئ مخترعة ، او اكتشافات قال بها هذا

المصلحة أو ذاك للعالم . انها لتعبر - فحسب - تعبيرا عاما جدا عن الشروط والملازمات الحقيقية لنضال طبقات هو موجود ، وعن حركة تاريخية نراها تتحرك تحت ابصارنا . والبرولتاريا هي الذات التي تحمل الى اقصى نقطة التناقض القائم في وجود البشر ، وتصبح بذلك قادرة على حل هذا التناقض فعلا . ذلك ان فلسفة ماركس ليست فلسفة وعى ، بل هي فلسفة ايقاظ الوعى . والشيوعية لا تثق بوعى سرايى يكشف لها مباشرة عما يسمى استقلالا ذاتيا لطبيعة البشر ، وهكذا يقال عنه ، بل تثق وتترك نفسها لادراك للوجود المغترب للانسان ، ذاك الوجود الذى يجب القضاء عليه فالماركسية - مثلها مثل فلسفتى سبينوزا وفرويد - تستند الى « العمل المؤدى الى ادراك ايقاظ الوعى بالذات » . وادراك هذا الايقاظ للوعى ليس شيئا آخر غير معرفة التناقض البشرى وفي نفس الوقت مجهود لا يجاد حل لهذا التناقض والقضاء عليه . فحين تاتى البرولتاريا الى السلطة تهدم تدريجيا ما يتبقى من تنوع واختلاف الطبقات ، كما تهدم التعارض بينها . وما ان يختفى تعدد الطبقات ، حتى تذبل الدولة ، حيث انها دائما اداة ضغط في خدمة الطبقة الحاكمة . فالدولة « تفسد » في المجتمع ، والسياسة في كل ماله صلة بالمجتمع . . « وبالاقتصاد » وفي هذا المعنى تكون « هي مدينة الوعى السعيد » ، مادام هذا الوعى هو الذى يعكس العلاقات الاجتماعية ، ومادام كل النضال قد اختفى نتيجة لتلك العلاقات . .

ان مثل هذه الفلسفة لا بد وان تكون بالضرورة « ملحدة » حقا . ان ماركس قد قال ان من الضروري تخطى الالحاد . لكن هذا يعنى عنده فقط ان الشيوعية تعتبر عدم وجود الله حقيقة مفروغا منها . وانها - اى الشيوعية - تستطيع ان تبدأ فعلا من وجود الانسان . فقد كتب ماركس منذ بداية تفكيره في « مخطوطات الاقتصاد السياسى والفلسفة » يقول : « حيث ان الانسان قد اصبح عمليا ملموسا محسوسا ومرتبيا في الطبيعة ، فقد اصبح من المستحيل عمليا ان نسأل عما اذا كان هناك كائن غريب . . كائن فوق الطبيعة وفوق الانسان » حيث ان مثل هذا السؤال يتضمن عدم ضرورة الطبيعة والانسان . . فالالحاد ، بصفته رفضا للادعاء بان الطبيعة والانسان اشياء غير ضرورية ، الالحاد بهذا المعنى لم يعد له معنى ، لان الالحاد انكار لوجود الله ، وبهذا يوجد الانسان . لكن الاشتراكية لم تعد في حاجة الى هذه الوساطة ، فهي تبدأ من الوعى النظرى والمحسوس عمليا للانسان في الطبيعة باعتبارها كائنا . وبصورة اكثر جذرية ايضا ، فانه اذا كان الانسان نفسه كائنا بالعمل كإنسان ، فانه لا يمكن ان يصنع نفسه بآخر ، او يصنعه آخر .

والحرية خلق الذات بالذات . وبين وجود الله وحرية الإنسان عليك أن
تختار أحدهما دون الآخر . .

ويلاحظ هنا أن ماركس لم يفكر أصلا عندما وصل تفكيره إلى مرحلة
النضج إلى نقد الدين ، ولم يعد إليه أبدا ، لأنه توصل إلى تلك النتيجة
منذ بدء شبابه الأول . وما أن شب بعد ذلك حتى انحصر جهده العملي
والعلمي في مشروعه الأساسي الذي يتناول فيه المشكلات المختلفة العلمية
والفنية والاجتماعية والأيدولوجية الخاصة بكل عصر ، ويجد لها حلا طبقا
لظروف الساعة ، وللوصول إلى وقت يتوقف فيه ضغط الدولة ويكون لدى
كل شخص إمكانية وواجب هما أن يصبح هو هو ، وبعملة هو ، وكما يكون
هو . لكن ماركس لم يتغلب - على ما يلوح - على صعوبة أساسية في فلسفته
هو : إذ كيف يستطيع هذا الكائن النهائي الثاني غير الكامل . . الإنسان -
هذا الكائن الفارق في التاريخ - أن يكون له من أعماق وجوده التاريخي -
ضرب من المعرنة المطلقا لمعنى التاريخ .

المراجع

- ALTHÜSSER (Louis), Pour Marx (Maspero).
- (en collaboration), Lire Le Capital (t. I et II) (Maspero).
- AXELOS (K.), Marx penseur de la technique (Ed. de Minuit).
- BAAS (Emile), Introduction critique au marxisme (Alsatia).
- BRETON (Stanislas), Situation de la philosophie contemporaine (Vitte).
- CALVEZ (Yves), La pensée de Karl Marx (Seuil).
- CHAMBRE (Henri), De Karl Marx à Mao Tse-toung (Spes).
- CORNU (Auguste), Karl Marx et Friedrich Engels (Presses Universitaires de France) (3 tomes).
- COTTIER (Georges), L'athéisme du jeune Marx (Vrin).
- DESANTI (Jean-P.), Phénoménologie et praxis (Editions Sociales).
- DESROCHES (H.-C.), Signification du marxisme (Ed. Ouvrières).
- Socialismes et sociologie religieuse (ED. Cujas).
- GARDUDY (Roger), Karl Marx (Seghers).
- GURVITCH (Georges), La sociologie de Karl Marx (C.D.U.).
- LACROIX (Jean), Marxisme, existentialisme, personnalisme (Presses Universitaires de France).

LEFEBURE (Henri) Pour Connaitre la pensee de Karl Marx
(Bordas).

— Le materialisme dialectique (Presses Universitaires de
France).

— Le marxisme (Presses Universitaires de France).

— Problemes actuels du marxisme (Presses Universitaires de
France).

SABAG (Lucien) Marxisme et Structuralisme (Payot).

TRAN DUG THAO, Phénoménologie et materialisme dialectique
(Paris, M'ale Tan).

WACKENHIEM (Charles) la faillite de la religion d'après Karl
Marx (Presses Universitaires de France.)

Sur l'interprétation de Louis Althusser :

Nouvelle Critique, Juin 1966, "Anthropologie et Ideologie", par
G. Goldberg.

فيلسوف الإغراز :

موريس ميرلو - بونتي*

يرى الناس جميعا ان الوجودية في فرنسا هي الوجودية الالحادية كما ابرزها كل من سارتر وميرلو - بونتي . لكن الجمع بين هذين الفيلسوفين امر يدعو للتشكك ، باعتبار ان مذهب كل منهما يختلف تماما عن مذهب الآخر ، فحين يقول سارتر : « اننا قد قضى علينا بالحرية » ، يقول ميرلو - بونتي : « قد قضى علينا بالحواس » ، ولم يكف ابدا عن التنديد « بالحرية » العدمية عند سارتر ، ووصفه بأنه « موضوعه الكوني » وكشف فيه عن مسحة مثالية . وعندما نشر سارتر كتابه في « نقد العقل الجدلي » ، اجاب بدوره على بونتي الذي كان قد تحداه طالبا اليه ان يكتب فلسفة ما للتاريخ . ثم كان موت بونتي عام ١٩٦١ ، فانقطعت للتحديات والمواجهات في لحظة كان المفروض فيها ان تتضح معالم هذا الخلاف وتعود صداقة الفيلسوفين سيرتها الاولى .

لقد حاول بونتي جاهدا مدى حياته ان يصبح « ذاتا منفتحة على العالم » . ورأى المهمة الوحيدة الملقاة على عاتق الفلسفة هي ان تعيد تعليم الناس كيف ينظرون الى العالم ، لكن هذا الموقف لا يتضمن تمسكا بالنزعة التجريدية . ان الانسان منفتح على العالم ، لانه يفعل هذا باعتباره كائنا دالا ، او يخلق الدلالات على الاشياء . ونحن هنا نجد أنفسنا ، ان لم تكن امام ازدواجية ، فنحن امام ثنائية . لكنها لا تمنع وحدة التجربة البشرية ، لان كل شيء يحدث ونراه بفعل واحد . الاشياء ، والجسد ، والوعي . والعقل ليس مجرد انعكاس او مجرد شاهد على الاشياء ، بل هو ما هو حاضر بالنسبة لها من خلال اتجاهاته القصدية المحركة . والطريق الامثل للفلسفة هو الربط بين اقصى الذاتية واقصى الموضوعية ، لان الانسان في وقت واحد ذات مفكرة وانا جسدية وفكرة . الالغاز تعبر اذا بالضبط تماما عن الحالة الغريبة لهذا

الكائن الذى هو جسده وفكره بلا انقسام . وكما يقول هو : « ليس الالغاز نقصا فى الوعي أو الوجود البشرى ، انه التعريف الحقيقى لهما » . وكما ان التفكير ليس مقطوعا ابدا عن جذوره الجسدية والمحسوسة ، فان الجسد كذلك ، ذلك الجسد الذى احيا وجوده من داخل وليس مجرد وجود اعرفه من الخارج ، ترصعه اتجاهاتى القصدية وتلفه الدلالات لفا . ونحن نجد انفسنا هنا امام جدل ، بالرغم من التأثيرات الهيكلية والماركسية الواضحة فيه : الا انه جدل يفتقر بالتوتر أكثر من ميله نحو التأليف . فقبل بدء كل تفكير بالمعنى الصحيح ، توجد دلالة مباطنة فى كل فعل من أفعالنا وفى كل أفكارنا التلقائية : بمعنى أن ما نعيشه ، وما لا يكون غير خاضع لتفكيرنا ، يسبق ما نفكر فيه ويؤسسه . ولقد اهتم بونتي دائما ابدا بتشكيل تجربة للعالم واتصال مباشر به يسبق كل تفكير عن العالم . ولهذا استطاع الكيه أن يقول عن بونتي : اننا كنا بازاء ميتافيزيقا ساذجة بريئة براءة الطفولة ، وان حقيقة الادراك الحسى هى فى موضع الأصل ، وهى مهد كل معرفة . ولقد أوضح بونتي هذا منذ عام ١٩٣٨ ، فى كتابه الذى ظهر عام ١٩٤٢ ، بنية السلوك ، حيث لا يتحدث فيه لا عن الذات الخالصة النرسندنتيالية أو المعرفية ، والعلم عنده يأتى فى المرتبة الثانية ، لأنه يولد فى الأرض الأم ومنها . والفلسفة عنده وصف للقاء الانسان بالعالم ، ولتداخل أحدهما فى الآخر دون أن تتوقف ، أى دون القوص فى مجال « مطلق ما » ، اذ هى - أى الفلسفة - وعى بالعقلانية فى قلب الوجود الممكن » .

على أن كتاب « بنية السلوك » يظل رغم كل شيء أقرب ما يكون الى المنهج التفكيرى منه الى منهج كتاب فى « ظاهريات الادراك الحسى » الذى ظهر عام ١٩٤٥ . . وهدف الكتاب الاول اعطاء صفة فلسفية للأفكار المتعلقة « بالشكل » ، وخاصة بالبنية ، هذا الشكل المزود بالمعنى . هنا يرفض بونتي فلسفة الانعكاسية (١) التى قال بها باقلوف ، وفى نفس الوقت يستخدمها ، كما يرفض ويستخدم سلوكية واطسون ، والنظرية السيكلوجية فى الجشطالت أو الصورة والبيرجسونية . ذلك أن المسألة الفلسفية يتم وضعها فى قلب البنية والسلوك ، فالبنية تقرر أن المعرفة لا تنتج عن تجميع للعناصر البسيطة ، كما أن الفعل ليس ناتجا عن تجميع لانعكاسات ، لأن الوجود الكلى فى الحالتين هو الأول . وهذا التصور للبنية

(١) Réflexologie ويقصد بها تحليل السلوك الفسيولوجى من واقع اصل سيكلوجى ، وتجربة الكلب الذى يذق له جرس قبل الاكل فيسبل لعابه ، ثم دق الجرس دون تقديم الطعام فيسبل اللعاب ، تجربة معروفة دلت بها باقلوف على أن « الربط التفكيرى » يؤدي الى سلوك فسيولوجى (سيولة اللعاب) .

يسمح باعطاء معنى كامل لفكرة السلوك . وفي هذا لم يقدم لنا واطسون الا نظرية فقيرة ، حيث لم يفتن الى من غير المعقول التحدث عنها - اى عن فكرة السلوك هذه - بتعبيرات فسيولوجية . فالسلوك آت من الذات ، الذات المفكرة والفاعلة في نفس الوقت . وهو تعبير عن نظرة للانسان ، باعتباره - اى الانسان - حوارا مستمرا مع الطبيعة ومع المجتمع ، فقبل ان يقوم الانسان بشرح وبتفسير الكون ، يتفاهم مع نفسه بالمعنى الذى يقال عن التفاهم الذى يجرى بين اثنين من الملاكين . غير ان الانسان في هذا لا يؤخذ ببساطة في الموقف كما لو كان جزءا من الكل ، لانه هنا يريد ان يسيطر على الموقف ، فيفكر فيه ويؤسسه ويبنيه .

وعلى هذا النحو ايضا يجرى التفكير في الكتاب الثانى ، كتاب « ظواهرية الادراك الحسى » حيث تطرق الفلسفة في مرونة في التحليل والأسلوب يوحيان باحساس مرهف بالواقع . ولقد قال الناقد الفلسفى زافيه تلييت (٢) بحق ان بونتى فيلسوف اللغة يتمتع بموهبة ! اللغة . ولنذكر ان الظاهريات ليست دراسة للماهيات فحسب ، بل انها تفكير يضع الماهية في الوجود ، ولا نعتقد ان من الممكن فهم الانسان والعالم بطريقة اخرى الا اذا بدأنا من « واقعة انخراط الانسان في العالم » ، فالعالم على كل حال ودائما « موجود هنا أمامى » قبل اى تفكير ، باعتباره حضورا لا يتغير ولا يتحول ، وافكارنا وتفكيرنا يتخذان مكانهما في « التيار الزمنى » الذى يعملان على الامساك به والظاهريات تفتح على العالم الذى هو حقا « تأسيس للوجود » وتحقيق للحقيقة . ولقد دهش جان بول سارتر حين رأى بونتى وقد اخذ يدفع بالظواهريات لتصبح فلسفة انطولوجية في الوجود العام . ألم يقل بونتى في كتاب « المرئى وغير المرئى » : « ان الفيلسوف يتكلم ، لكن هذا يدل على ضعف فيه ضعف لا تفسير له . . . وكان الأجدر به أن يسكت ، وأن يتجاسس مع ضحته ويدرك في قلب الوجود العام فلسفة مصنوعة وموجودة فيه » ان خطأ الفلسفات المثالية على نمط ديكارت وكانت ا وايضا على نمط لاشييز - رى الذير ، كان يقدره بونتى حق قدره (هو أنها فرقت بين المعطى « القائم » والمنشأ ، او بين الاحساس والحكم ، فالاحساس ليس عنصرا من عناصر الادراك الحسى كما ان رد الفعل المنعكس ليس عنصرا من عناصر السلوك . أنهما على أكثر تقدير ليسا الا ما يتبقى في الادراك الحسى وفي السلوك بعد تجريدهما . . . والادراك الحسى اول ، وشامل ، وله بداهة تكفى نفسها بنفسها . انه لا ينتظر الحكم عليه من حقيقة تعلوه ، لانه هو نفسه

معيار كل حقيقة ، فاذا كنت تستطيع التمييز بين الواقع والخيال ، فما ذلك الا لان عندى تجربة سابقة ، اولية لهذا ولذلك سواء بسواء . وهذه التجربة معطاة ولا داعى لانشائها . بل علينا فحسب أن نصفها وصفا حقا .

ان الادراك الحسى غير معصوم من الخطأ ، وصحيح أنه قابل لأن نكمله أو لأن نعدل منه ، لكن لا توجد معرفة الا وافترضت وجوده ، ولا وجود لمعرفة لا تعتمد عليه من أجل أن تتعداه بعد ذلك . وابتداء منه تكون النشأة التكوينية للحقيقة . لكن علينا تحديد معنى هذه الحقيقة الاولى . هذه الحقيقة الاولى تعنى ان العالم ليس « مجموع اشياء بوسعنا دائما أن نضعها موضع الشك ، بل انه مخزن لا ينضب معينة تستخلص منه وتخرج منه الاشياء » ، انا أستطيع ان اشكك فى أى شىء بل وفى مجموع الاشياء كلها لكن يستحيل على ان اشكك فى كيان العالم ، لأن العالم هو افق جميع الادراكات الحسية ، والارضية التى تنفصل منها الاشياء وترسم عليها اشكالها . فكل شىء يدرك حسيا على ارضية هو العالم . ومن هنا كان للموضوع المدرك وجود متعال بالنسبة الى الشخص المدرك . او بالأحرى ، يمكن اعتبار أى شىء فى نفس الوقت حاضرا وغائبا . وما من نظرة تستهلكه أو تنهى وجوده ، ففيه دائما أكثر من المعرفة التى أحصل عليها عنه . وهذا « الزائد » ، الذى هو فى الشىء بالنسبة إلى ما أدركه منه ، هو ما أسميه « زوايا مراقبة الشىء » ، فهى التى تشهد ، وهو ما يشهد بواقعية الاشياء المدركة حسيا ، وهى التى تحدد وجودها الفينومينولوجى المتعالى . الحقيقة الاساسية هى أنى موجود فى العالم ، وان العالم هو أفقى انا ، ووجود الحقيقة « لا يتميز ولا يختلف عن الوجود فى العالم » . فالعالم معطى قائم دائما ، بلا حدود ، ولذلك فهو معطى غير مكتمل ، يعرض امامنا لنشكله ونكمل صورته بأفعالنا . فنحن نصنعه وهو يصنعنا . وهو نتاج مجموعة ادراكاتنا الحسية وادراكات الآخرين . وهذه الادراكات الحسية تتعارض وتولد بتعارضها معنى ، يظل دائما نسبيا وقابلا للاكمال أو للاكتمال .

مثل هذه الفلسفة ترفض أن تكون نسقا لتظل حركة مفتوحة ، فهى عاملة دائمة دائبة كالعمل الأدبى الذى قدمه بالزك ، والعمل الأدبى الذى قدمه كل من بروسست وفاليرى ، والعمل الفنى الذى قدمه سيزان : انها مثلها جميعا ، لانها اتت بناء على نفس النوع من الانتباه والدهشة ، ومن نفس متطلبات الوعى ، ومن نفس الارادة التى تريد أن تقبض على ما فى العالم وما فى التاريخ من معنى يتولد ويبزج الى الوجود .

هذا الموقف الفلسفى موقف الحادى ، أو بالأحرى ، رافض لكل مطلق ، فهو يتعارض مع موقف كل من المسيحية والشيوعية . ففى نظر ميرلو - بونتى - يصبح « الله المطلق » عند المسيحيين ، أو « التاريخ المطلق » عند الشيوعيين ، كلاهما سواء بسواء حلول تقضى على المشكلة وتهدمها . والمشكلة هنا هى « أنا » ، و « الآخرون » و « العالم » . والإنسان وجود نسبى ، واستخدامه فحسب لخدمة « مطلق » يتوقف عليه وجود الإنسان ليس الا تبخيرا لوجود هذا الإنسان . وكل موقف يلاحظ ان الوجود البشرى ممكن من أجل أن يجعله يستمد كيانه بعد هذا من وجود ضرورى ، أى من أجل أن يفسد وجود الإنسان ، هو موقف لاهوتى دينى . واللاهوت انكار للفلسفة ، لكن بهذا المعنى ، يكون الشيوعيون انفسهم لاهوتيين . ولا شك ان للمسيحية عظمتها حيث اتجهت نحو الانسانية وانتشرت بينها ، وجعلت من الله « انسانا » ووضعت فى الدين حقيقة موت الله - المسيح . لكنها ناقضت نفسها تناقضا داخليا حيث ارادت انقاذ هذا المطلق الذى لم تفتأ بالتالى ان تحرق له البخور . اما الفلسفة السياسية لميرلو - بونتى ، فهى تأتى من نفس الفكرة المستوحاة . فهى تعارض الموضوعية الماركسية والذاتية كما نادى بها سارتر . والتاريخ عبارة عن صلة بين اشخاص تجسدوا داخل الاشياء ، والصلات الانسانية فى الواقع تتحول الى وسائط قائمة بين الاشياء ، وهذا ما يفر الموضوعية النسبية لكل ما هو اجتماعى . وليس الوجود فحسب هو الآخرين ، وانا . بل هناك ايضا هذا النوع من « العالم الوسيط » الذى يصنعنى واصنعه انا دائما وبلا انقطاع . . و « اللعبة » مصنوعة اصلا ، لكننا نستطيع استخدامها بطريقتنا نحن ، وبالنسبة للاعبين الآخرين . والعالم الاجتماعى ليس شيئا آخر غير مجموع الدلالات التى تنسجها وتعيد نسيجها دائما ابدا التجربة البشرية . غير انى لا استطيع ان اضع ثقتى فى تلك التجربة لأنها اذا كانت لاتستطيع ابدا واطلاقا توكيد قرارى ، فانها على الاقل قادرة على دفعه . والتاريخ ليس « امرا عديم المعنى » ، والا لما كان بشريا ، وهو ليس له اتجاهها « واحدا » كالانهار ، بل انه ذو « اتجاه ما » .

ولقد اكد ميرلو - بونتى هذه الفلسفة ، ووجد لها سنداً فى الدراسات الحديثة عن اللغة ، ومنذ ظهرت بحوث « سوسير » . والحق اننا نستطيع ان نقول عن اللغة من حيث صلاتها بالفكر ، ما نقوله تماما عن حياة الجسد فى المرتبة الاولى ولا نستطيع فى نفس الوقت ان نجعله تابعا ، او ان نجرده من استقلاله الذاتى ، فاننا لا نستطيع ايضا ان نقول ان اللغة هى التى تصنع الفكر ، كما لا يمكننا القول بانها - أى اللغة - مصنوعة بمعرفة الفكر ،

فالتفكير « يسكن » في اللغة ، وهو جسدها .. وهذا التوسط بين الموضوعي والذاتي ، أو بين الداخلي والخارجي ، والذي تبحث فيه الفلسفة وتتابعه ، ان هو الا اللغة بعينها . فالكلمة ليست شيئا . ولقد كتب مارتينييه يقول : ان فكرة الكلمة قد صارت موضع شك لدى جميع فقهاء اللغة . وانعلم ان الذي يحدث من الآن فصاعدا هو « انه غالبا ما تظهر الخطوط الأساسية للغة البشرية خلف شاشة الكلمات » . وما كانت اللغة قائمة من الكلمات ، او مجموعة علامات ، او اشارات ترتبط بها المعاني .. والكلمات ان هي الا وسائل قوة تتضامن بعضها مع بعض .. وما كان في الامكان ، وفي اى مكان ، ان نعارض كلمة بمعناها . وليس هناك علاقات الا بين سلسلة من الالفاظ والعالم المعنى ، وهكذا تصبح الظاهرة اللغوية هي هذا التعايش الذي يقوم بين كثرة من علامات اذا اخذتها واحدة واحدة ، منفصلة بعضها عن بعض لما كان لها معنى . لكنها تصبح ذات معنى ويمكن تعريفها وتحديدتها على أساس الكثر الكامل الذي تكون هي مكوناته هو . وهكذا ، وان نحن فهمنا اللغة بصفاتها هذه ، تصبح هي الفلسفة ، او على الاقل تتطابق هي والفلسفة ..

كتب ميرلو - بونتي قبل وفاته مجموعة من مقالات فلسفية وسياسية ظهرت ابتداء من عام ١٩٤٥ . وسبققتها مقدمة هامة تعتبر اليوم « وصية » ، وهي تلك المقالات التي نشرت فيما بعد بعنوان « علامات » (٣) ولو ان نشرها جاء بعد موته وقبل ان يكملها على صورة كتاب كامل . وكان قد ظهر قبل ذلك كتاب « المرئي وغير المرئي » ، الذي ، ان كان يعبر عن تعميق لفكره ، الا انه لا يغير الكثير من نظرتة الى الفلسفة كما شرحناها . ولطالما راي بونتي ان الوعي الميتافيزيقي والاخلاقي يموت حال اتصاله بالمطلق .. ولقد وصف الناقد اندريه روبينييه هذا الفكر بأنه ليس فلسفة « للمتعالى » ، وليس فلسفة للمحايشة او المباطنة ، بل هو مجموعة من آراء جاءت كما لو كانت بمحض المصادفة وبمناسبات ما ، ولو انها تتعلق بالانبثاق وبالتجسد .. وهذه الفلسفة انسانية بشرية ، بالمعنى الصحيح العميق المتكامل ، حيث تستند الى اساسين رئيسيين : الامساك بالعينى ، والشعور بالوجود الممكن للانسان .. الامر الذي لا يمكن ان يكون الا باعتبار ان جميع الاشياء تشكل عالما ينفتح عليه وعيى ووعي كل الناس ، وهي التى تجعله عالما له معنى ..

المراجع

MERLEAU-PONTY (Maurice), La structure du comportement (Presses Universitaires de France).

- Phénoménologie de la perception (Gallimard).
- Sens et non-sens (Nagel).
- Humanisme et terreur (Gallimard).
- Les aventures de la dialectique (Gallimard).
- Signes (Gallimard).
- Le visible et l'invisible (Gallimard).
- Bulletin de psychologie, no 236 (novembre 1964). Résumé des cours de Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne.

MOREAU (Joseph), L'horizon des esprits. Essai critique sur la phénoménologie de la perception (Presses Universitaires de France).

ROBINET (André), Merleau - Ponty (Presses Universitaires de France).

TILLIETTE (Xavier), Philosophes contemporains (Desclée de Brouwer).

WAELEHENS (Alphonse de), Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty (Louvain, éd. Nauwelaerts).

Esprit, juin 1961 : Hommage à Merleau-Ponty, par RICOEUR.

« سجناء التونا »

أوالوجود المأساوى الحديث

ولعل أنجح وسيلة وأسهل طريقة لفهم آراء جان بول سارتر هي أن نعرف مسرحياته . ولعل مسرحية « سجناء التونا » هي من بين جميع ما كتب أكثر الكلمات مغزى وصراحة . . . حيث نجد كما هي الحال في « جلسة مغلقة » ، موضوع « الوجود » أو « اللاوجود » كمحور واحد لفكرة . ولقد وصل سارتر الى قمة حياته وتفكيره ، وبالأحرى نرى أنه قد تطور في اتجاهه هذا وعمقه لأقصى الحدود . أن « جلسة مغلقة » هذه عبارة عن مسرحية تتصف بمثالية جزئية ، حيث تكشف عن الحياة الداخلية للإنسان وعن « حياته مع الآخرين » . . . وهي - أي المسرحية المذكورة - معاصرة ، زمنا وفكرا لكتاب « الوجود والعدم » ، ومنذ ذلك الحين نجده قد اهتم وانشغل بالسياسة انشغالا بعيدا . والاشتغال بالسياسة يعنى تماما كتابة التاريخ . فالوجود ليس فحسب « شخصا » اطلاقا ، بل هو أيضا تاريخي . و « سجناء التونا » جاءت معاصرة لكتاب « نقد العقل الجدلي » . لكن هذا لا يعنى أن سارتر قد تنكر لماضيه ، بل يعنى أنه يتخطاه الى ما بعده ويجمعه تحت شمل واحد ، وبذلك يكون كتاب « سجناء التونا » هذا هو بعينه كتاب « جلسة مغلقة » بعد أن يكون قد اتخذ أبعاده من العالم . .

أن الشخصية الأساسية هي هذا الإنسان الذى يحكم على نفسه اراديا بالسجن : فرانز ، ومع ذلك فالمسرحية مبنية « سجناء . . » لا « سجين . . » ، وهذا معناه أولا أن السجن الانعزالي الجماعى لأسرة جيرلاش هو سجن لكل أفراد هذه الأسرة . ومعناه أيضا أن الحياة الأسرية نفسها بوجه عام سجن ، وهذا ما يمكن أن نسميه « حكم الأب » مصدر عدم وجود الذين يعيشون تحت سيطرته . والفصل الأول من المسرحية ليس شيئا آخر غير عرض حكم الأب هذا ، ويتخذ هذا العرض صورة افتراضية متوحشة . . ذلك أن « لينى » ، شقيقة فرانز ، تتحدث عن مجالس الأسرة التى تنعقد دوريا ،

وهي اذ تفعل ذلك ، تكون هي الشخصية الوحيدة التي تستطيع النفاذ الى حجرنها المغلقة ، وتصيح : « لقد كانت هذه اعيادنا .. » . وترد عليها جوهانا ، زوجة شقيق فرانز ، فيرنر ، ترد قائلة : « لدينا الأعياد التي نستطيع صنعها » . والعيد معناه بعث النشوة في الوجود .. الوجود باعتباره الشيء الذي يضيء ويبعث الدفء ، ولأنه يبعث الاشعاع .. الوجود في قمته ، الوجود المشتعل . وابأس علامة هي تلك التي تتوقف فيها عند « وجودك » في حين أنك مستمر في العيش ، نقصد تدهور معنى العيد حتى يتحول الى مجرد احتفال . ان آخر كلمة في المسرحية ، واكثرها « بؤسا » ومأساوية يمكن ان تصدر عن فرانز ، يوجهها الى أبيه في الفصل الأخير ، هذه الكلمة هي : الاستهزاء ، باعتبار انهما يتقابلان للمرة الاولى والاخيرة منذ ثلاثة عشر عاما دون ان يتمكن احدهما من ان يكون موجودا بالنسبة للآخر : « ها هما زان الاب والابن يتقابلان . انه عيد .. » . وهذا العيد هو عيد الانتحار .. الحفل الاخير للموت .. ذلك ان انعدام وجود الآخرين يتضمن نقدا جذريا للفكرة الاخرى التي تقول ان الانسان قادر على ان يجعل من حياته رسالة للآخرين . كلا .. ان تكون حرا عند سارتر معناه ان تكون كذلك قادرا وموهوبا ، ان تعيد صنع نفسك من جديد ، وان تخلق نفسك بلا انقطاع ودائما ، وان تقرر كل شيء في وجودك . وهذا معناه الا تجعل من وجودك رسالة لتحقيق هدف ما . اما اذا فهمت وجودك على هذا النحو الاخير فمعناه انك لن تكون حرا ، وانك ستكون موجودا ، لا من ذاتك ، بل بعقل الآخرين ، لان الانسان لا يستطيع ان يهرب من رسالته حتى اذا افلتت منه . فما هو ذا فرانز يسأل اياه : هل كرست حياتي لهدف ما ؟ فيرد الاب : نعم .. ثم يسأل الابن : كرست حياتي للعجز عن الاتيان بأي فعل ؟

ويرد الاب : نعم .

الابن : وللجريمة ؟

الاب : نعم .

الابن : بفعلك انت ؟

الاب : بمشاعري التي كانت تستهويني رؤيتها وهي تتحقق فيك ..

وبختم فرانز بقوله : لقد كنت سببي ومضري الى النهاية ..

وهكذا يطابق سارتر بين رسالة الانسان في الحياة وبين القدر .

وينتضح هذا العنق في تحليل التمرد عند سارتر من قراءة كتابه « الكلمات » . وفي هذا الكتاب يكرر سارتر دائما وهو يتحدث عن تاريخ حياته : كان المفروض ان اكرس حياتي لرسالة معينة . . ذلك ان سارتر حفيد موظف (كاتب) ، فأصبح هو موظفا منذ طفولته ، يعتبر مهنة التعليم عبادة وقراءة والادب متعة . ويعتبر نفسه في خدمة الثقافة كجده لآبيه ، شارل سفايثزر كانت حياته اذن خاضعة لتنظيم شبيه بالتنظيم الكنسي ، وانخرط سارتر فيها اراد أم لم يرد . وكل خط سيره في حياته كان بتلخيص في البحث عن وسيلة يتخلص بها من مهنة الادب والكتابة ، او على الأقل ليغير من معناها بحيث يصبحان في خدمة البشر ، وبحيث تستطيع الإرادة القوية ان ترفض ما هو « أبدى » في التفكير ليصير « موجودا تاريخيا » .

والعلاقة بين الاب وابنه - في سجناء آلتونا - تدخل في اطار مأساة اوسع ، هي مأساة المانيا والعالم ، فاذا كان فرانتز قد حكم على نفسه بالسجن ، فهو قد فعل هذا ليعذب نفسه - هكذا يرى - بخطأ آبيه ، وها هو ذا يقول : « انى اهوى المذاب (يا أبى) لانك تهوى الاتهام » . نعم ، انه متعطش لهذا السقوط المؤلم الذى يؤدى به وبآبيه الى حالة من هذيان اعزالى . . . ومن هنا كان لهذا السجن الاختيارى معنى مزدوج وكان ذا طابع ملفز : يرفض ان يسأله أحد ، وان يحاكم على كل ما سبق هذا السجن ، فهو لم يكن موجودا قبل ذلك ، اى انه لم يوجد الا بالقرار الذى اتخذه أبوه ، فكيف تحاكمه على شيء لم يكن هو موجودا فى حينه ؟ صحيح ان هذا السجن - بمعنى معين - هو نتيجة ماضيه كله ، وهو بمثابة وخز مجسد لضميره ، لكنه ايضا ليس بالضبط سجن الآخرين . انه سجن اختيارى يتخذ صيغة المطالبة بأن يوجد كما يريد ، وبه يعارض فرانتز أباه ، وهكذا لم يعد الحكم حكم آبيه « الملك المستبد » . . ومن هنا كانت صفة المأساة فى المسرحية ، حيث ان الاحداث التى وقعت لم يجر تمثيلها كلها على خشبة المسرح ، وحيث يبدو ان انتصار القدر فيها غير مؤكد . صحيح ان شخصية فرانتز تنصف بشيء من العظمة ، وبشيء من الوجود ، وربما كان عليه هو ان يهرب بعد ، وأن يقوم بعمل حقيقى ينطوى على الحرية ، اى على ان يثبت وجوده الحق . ان هذه المسرحية مأساة حقيقية لاننا نتعرف وجودنا نحن فى وجود فرانتز .

على أن حلم فرانتز هذا حلم يقظة ، لا يستطيع سوء النية فيه ان يقضى على وضوح الذهن والفعل . انه - هذا الحلم - نوع من هذيان ، لاهذيان مستند الى عقدة الاضطهاد ، بل هو مستند الى عقدة الحكم على نفسه وعلى

الامور بكل ما في هذا من معنى : انه ينادى بالحكم ويدعوه اليه ، ويشعر بأن محاكمته تجري ، ومع هذا ، وفي نفس الوقت ، تجده يرفض المحاكمة وينحى المحكمين . ويرفض نفسه وينحى نفسه ايضا ، انه هذيان ذو وحي ، به وحي يتكون في وحدته وفي شموله ، ان لم يكن للوحي معنى آخر غير العمل الفلسفي الذي تجري كتابته ، انه هذيان تخرج منه الحقائق لانه هذيان لشخص كشف عنه الحجاب .. ذلك ان فرانز برغبته في النقاء ، وبتعشقه للمطلق ، وبايمانه على طريقة لوثر ، كان كالنبي ، وسجنه الارادي والضروري في آن واحد جعل الموقف متشعب الاطراف ، فقد مارس فرانز الشر ، لكن الشر الذي فعله يتبعه ويطارده ، يسكن فيه ويهدمه ، وهو يعرف ذلك . وبالاختصار فان فرانز في مجموعته « جلاد وضحية » . والعلاقة بين طرفي الشخصية : الجلاد ، والضحية ، هي التي طالما شغلت بال سارتر ، وهي التي نراها في محور المسرحية ، كما نراها في محور العلاقات بين الناس البشر ..

على ان الامر في هذا امر « مقولة » اساسية من عالم سارتر ، فالأب جلاد « عشناوى » لاولاده ، وضحية للمشروع الذي انشأه هو ، فهو ، حيث كان من فضيلة « الرؤساء » يصبح آليا نوعا من آلة توقع على القرارات . والابناء ضحاياهم ، وكلهم جلادون الواحد ازاء الآخر . فرانز هو الجلاد الذي عرف انه عاجز ، وان عجزه كشف له في داخله عن كونه ضحية تهرب من نفسها وتهرب من الآخرين حتى تستطيع التخلص من الوحش الذي يسكن في داخلها .. لقد كانت المانيا الهتلرية جلاد العالم ، ولما كانت مذنبه او متهمه ، حتى عندما ترفع اسمها ، فقد ظلت ضحية في نظر غزاتها المنافقين . انك لن تستطيع « امتلاك » الآخرين دون ان تخلص نفسك بنفسك من صفتك الانسانية هذه ، ان الجلاد يصور نفسه على انه الضحية ، بل هو يعيشها من الداخل ، ويضع نفسه مكانها ، و « يصبحها » ان صح هذا القول ، كما ان الضحية تصور وتمثل الجلاد وتعيشه من الداخل وتضع نفسها مكانه و « تصبحه » ان صح هذا القول . فالجلاد والضحية يشكلان فرقة ثنائية ، او زوجين الألم عصارتهما ، وجوهرهما الذي لا يتحلل ، حيث تصير الضحية رغبة في ان تكون جلادا بدورها ، وحيث يقرأ الجلاد اندحاره هو في أعين ضحيته ، والتعذيب الذي يمارسه الناس بعضهم لبعض نوع من شر جذري ، فهناك لب الفساد الانساني الذي يشكل التعذيب حقيقته المزدوجة الواحدة ، تلك التي تربط بين الجلاد والضحية ربطا يصل الى حد التطابق بينهما . ومعنى هذا ان واحدا + واحد = واحد ، لكن صحة هذه المعادلة تكون على حساب المعنى الانساني ، لانه - في هذه العلاقة الشاملة ، الانسانية

اللا انسانية في نفس الوقت ، نرى « الوحش » . يظهر من ناحية الضحية
ومن ناحية الجلال على السواء ..

... من هذا نفهم ان فرانز تلك الشخصية ذات النزعة الانسانية التى اخذت
على عاتقها عبء كل ما هو غير انساني ، لم تستطع العيش الا في عالم بعيد
منعزل ، تختلط فيه الروحان البشرية والحيوانية الوحشية ، حيث لا يقدر
على دفع الدوار الذى يلعب برأسه ويؤدى به الى الوحشية الحيوانية ، الى
ان يكون اخطبوطا .. لا يقدر على هذا الا بنوع من الانحسار الاتكماشى الذى
يجعله في الوقت نفسه قائما وزائلا . لكن هذه الحالة « الازدواجية الأطراف »
لن تستمر . لابد ان تنتهى الحال الى حل العقدة ... وسوف تحل العقدة
بالاتصال بشخصية جوهانا ، تلك التى عمل الأب بوسائل خبيثة على « نديها »
ازاء فرانز .. وهى ليست من اسرة جيرلاش ، ولذا فهى تعرف احسن من
غيرها كيف تهرب وتتخلص من سلطة الأب ، لكنها أصبحت مع ذلك أدواته
لتنفيذ مشروعه القاسى . هانحن اولاء نحضر منظرا من الرواية هو الذى
تقرر فيه الأمور بالنسبة لفرانز . ان لينى عاجزة عن ان تفعل له شيئا ،
فهى تقبل - او تدعى انها تقبل - حكم الحيوانات المفترسة ، وتضع نفسها
تحت تصرف محكمة مشكلة من تلك الحيوانات وتفرق فرانز في ابشع نواحي
جنونها . اما جوهانا فهى على العكس من ذلك ، قادرة على ان تكون رسولة
السلام . هناك ولا شك في هذا نوع من « التوازي » ، لكن في هذا ايضا فرق
بين علاقة فرانز بلىنى وعلاقته بجوهانا ، فالأمر بالنسبة للأولى أمر
« امتلاك » ، اما بالنسبة للثانية فهو أمر « اعجاب باهر » . وكما ان لينى غير
قادرة على فعل شيء من أجل فرانز ، فان فرانز هذا غير قادر على فعل
شيء من أجل جوهانا .. اللهم الا فقدانها . على ان نفحة النسيم النقي
الوحيدة في المسرحية ، نفحة الأمل الوحيدة ، هى حب قائم بين جوهانا
وفيرنر .. ان الذى يحب جوهانا هو فيرنر ، لا فرانز . اما هى ، فهى
تتجه نحو فيرنر وكلها يأس ، لانها تعرف ان سلامتها بين يديه هو وحده .
ان فيرنر هو الذى انقذها مرة أولى من قبح الحياة .. ربما من الجنون
والانتحار عندما تزوجها . اما فرانز فهو الشخصية التى تمثل بالنسبة لها
عودة الاغراء اللعين .. فهو نوع من « اعجاب باهر » لماضيها الذى ينبعث
من جديد . لكن ويا للمعجب !! اذا لم يكن فرانز قادرا على فعل شيء من أجل
جوهانا ، فان هذه الأخيرة ولا شك تستطيع فعل الكثير من أجله هو . فرغم
انها رسولة الأب ، فان في مقدورها انقاذه ان هى تغلبت على الاعجاب الباهر ،
اى الجاذبية والرعب مختلطين ، وهى تفتح حقيقة عليا ، تاتى فيما وراء

الحلم وسوء القصد والايمان . من هذه الامكانية التي يجدها فرانتز ، نراه وقد شعر بكيانه حيث يقول : « ان جنونى يتضعضع ، جوهانا .. لقد كان هو ملاذى ، فماذا اصبح واكون عليه عندما ارى النهار ؟ » . ان فرانتز لم يعد يعرف هنا ما هو ، بل وما اذا كان عائشا . وربما حقا ، لكى يوجد ربما كان يتعين عليه ان يعترف به آخر .. وهذا الآخر لا يمكن ان يكون احدا غير جوهانا . انه يعرف ذلك ويقول له : « عندما احبك اكثر من حبي لا كاذبى . وعندما تحبيننى انت اكثر من حقيقتى .. » - وها هو ذا فرانتز وقد تحرر . ان فى مقدوره ان ينقل ، وهو ينحن حكم الحيوانات الوحشة ليطالب بحكم جوهانا . واذا كانت جوهانا تتوقف وتمتنع عن حبها له حيث تعلم انه سبق له ان عذب غيره ، فان الحكم نسيكون حكما بلا رجعة ، وبلا استئناف - اى - حكم نهائى . « هذا هو ما يحدث : يحدث ان تحكم جوهانا عليه بسبب فعله الماضى ، وتهرب ، وتذهب ويضيع هو منها . اما هو فانه يقرأ فى عيون جوهانا وحشيته الحيوانية هو ، فهو يتحول الى وحش ويسير على اقدم اربع .. ليصنع « ابا جلمبو » ..

فى نهاية الامر ، نجد ان كل شيء فى تلك المسرحية بمثابة « انعكاسات لانعكاسات » .. فجوهانا بالنسبة لفرانتز هى امكانية الوجود ، لكن تلك الامكانية . تنحسر وتختفى بحيث يصير كل شيء عبارة عن مجموعة من انعكاسات .. حتى فى الموت . فالمستقبل مغلق ، والزمن يكون او اشبه ما يكون بعجلة توقفت ، ونحن نعيش فى دائرة وندور حول انفسنا .. فما من شيء جديد يحدث ، وما من شيء « يصير » ، وهذه الذات صفة المأساة بعينها .. هذه هى المحاولة التى ترمى الى انتزاع شيء من الزمن . فزمن الحدث الذى تنبنى عليه القصة يميل الى الصفر ، ويتعين عليه ان ينسى نفسه ، وان يقضى على نفسه بنفسه ، وان ينتهى . وعالم المأساة هو الذى يجرى فيه حدث ، يحدث الحدث فيه ، فى زمن لا يعمل على تسوية امر ما لانه لا يسير بعد ، وما القدرية الا هذا الحدث الجامد ، فهى نوع من عالم الخلود - وسارتر لم يستطع يوما فهم الابدية الا على انها زمن متوقف : فمسرحتنا « جلسة مغلقة » و « سجناء آلتونا » يصفان عالم الخلود الذى لم يعد فيه زمن ، وحيث تلعب فيه كل الكائنات دورا نهائيا ، اى له نهاية ، اى متوقف . و « سجناء آلتونا » هذه تشبه كثيرا قاعة لفريق موسيقى لا خشبة مسرح فيها ، محاطة فى كل مكان بمرايا ، لن يكون لتفرجها غير منظر واحد . هو ذلك الذى يلعبونه هم لانفسهم فيما بينهم . وما من احد فى المسرحية يمكن ان يكون ناطقا بلسان المؤلف . وقد يكون من العبث ان

يبحث فيها ناقد عن « فلسفة » هذا المؤلف . ورغم ذلك ، فما من شيء يدعونا الى الدخول في أعماق عالم سارتر أكثر وأحسن من هذه المسرحية .. .
اذ ان الشيء الذي يريد توصيله الينا هو الشعور بالمأساة .. . مأساة هذا الزمن ، او بالأحرى هذا الزمن فحسب . هكذا نرى في هذا نوعا من مأساوية جديدة تنجم عن تصوير عصرنا هذا . وسارتر في هذا لا يميل الى ناحية ما ، ولا يتخذ لنفسه مذهباً معيناً ، وهو لا يفعل أكثر من أن يعبر ، وان يبعث الحياة في شخصياته ، ويمثل العالم الذي نعيش فيه ، عالمنا .. . ان هذه المسرحية تخصصنا نحن ، هذا اذا كان صحيحاً - كما يقول فرانز - ان جميع الناس يعيشون في ظل نظام « الإقامة المحددة » .. .

وصحيح ان في المستطاع نقد الصورة التي يقدمها لنا سارتر عن هذا العالم ، عالمنا نحن ، لكن سارتر لن يحرك مشاعرنا بهذه القوة وذلك العمق الا اذا تعرفنا انفسنا نحن في داخل هذه المسرحية .. . وحتى ولو لم يكن هناك ادنى أمل في هذا ، فان التحول الانقلابي الموجود في المسرحية يخلق فينا مهما يكن من أمر ، رغبة عميقة في ان نتخلص ، وفي ان نهرب من مثل هذا المعسر .. .

المراجع

SARTRE (Jean-Paul), Théâtre (Gallimard).

— Les séquestrés d'Altona (Gallimard).

— Les mots (Gallimard).

Sur Jean-Paul Sartre :

LACROIX (Jean), "Les séquestrés d'Altona" ou le tragique moderne (Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée, série M, no 147, mars 1964).

جان پول سارتر*

و « نقد العقل الجدلى »

حين خرج علينا سارتر بكتاب « نقد العقل الجدلى » مع مسرحية « سجناء آلتونا » ، نراه يستهلك ماضيه ويتخطاه . وما هذا بالأمر اليسير ، بل ان من العسير ان تضى شيئا من التماسك على « الموضوع » فى فلسفة للذات . لكن يجدر بنا هنا ان نقول قبل اى شىء آخر ان هذا الجهد الرامى الى خروج الانسان من ذاته ومن تفكيره ، بقصد اللحاق بالآخرين ، وبالتاريخ ، جهد عظيم . فما المنطق الجدلى - الديالكتيكي - غير حركة التاريخ ذاتها الذى يسير ، حركة فى سبيل صنع نفسها ، بحيث تشعر بوجودها هي . . ان كتاب « نقد العقل الجدلى » هذا ملئ بالعيوب الواضحة بعض شىء ، فالكلمات الجديدة التى لا وجود لها فى اى معجم ، والجملة الطويلة المسترسلة والمتقطعة فى آن واحد ، وكثرة التجاليل والانتقال المستمر من التفكير المجرد الى الامثلة التاريخية ، كل هذا يضيع على القارئ فرصة لامساك بخيط واحد . . او بالأصح - فرصة فهم ما يريد ان يقوله المؤلف . وربما كان سارتر من احسن من كتبوا بلغة سليمة كما هي الحال فى كتاب « الكلمات » لكنه ايضا من اسوأ من كتبوا كما هو الشأن هنا . غير ان العيوب الخارجية التى تضى على القراءة صعوبة كبيرة ، غالبا ما تكون مثيرة بسخف ، ان هي الا صورة من تعويض عن خلق خاص وموقف من الحياة يثيران الاهتمام فى ذاتهما ، ويجذبان قارئنا ما نحوه . ولطالما رفض سارتر ، وما يزال ، ان تطلق عليه صفة « المثقف » ، او صفة « من اتخذ من الأدب رسالة وكرس حياته له » . ذلك ان ما كتبه شىء لا هدف له فى ذاته . . ولقد قضى وقتا طويلا فى كتابة ما كتب ، لكنه فى نهاية الأمر عرف كيف يتحرر من مذهب « شىء » هو مذهب الكاتب ككاتب ، أى صفة الرجل الذى « لا يعيش الا ليكتب » ، لا الذى يكتب ليعيش . . فالكاتب بالنسبة له وسيلة ضمن وسائل أخرى لممارسة النشاط . . فهو يسلم كل كتاب يكتبه وهو سائر فى طريق حياته ، ويستمر

في السير ، لا بالضرورة لكي يكتب كتابا جديدا ، بل ليصل الى شيء آخر .. وهو في سيره هذا لا يهتم ، لا يلقي بالا الا لشيء واحد .. هو الانسان .. هذا بحيث ينحصر تفكيره فحسب في الامساك بمعنى نشاط ما ومغزاه ، نشاط ان تغير او فسد او اختفى يظل ذا صفة انسانية . وبهذا يكون هذا النوع من التفكير متطابقا والسلوك . معنى هذا ان نقدا يقدمه سارتر لا يمكن ان يكون بمثابة تأمل في نشاط الناس : انه لحظة من هذا النشاط ، ولحظة تفكيرية وانعكاسية ، وما قيمة الكتاب الا « لحظة » في ذاتها ، ولحظة منعزلة انعزالا تجريديا من هذا الضوء ..

على ان كتاب « نقد العقل الجدلي » الذي نود ان نتحدث عنه هنا ، عبارة عن بحث في اعماق المشكلات ، وهو « بحث في الشر » .. والشر لدى الانسان هو العنف . من اين ياتي العنف ؟ ومم يتكون ؟ وهل في الامكان ان يخفى ؟ هذا هو السؤال كله ، ذلك الذي يمكن ان يلقي عليه العقل التطبيقي ، المطبق على التاريخ شيئا من ضوء ..

ان هذا هو ما ينقص الماركسية الحالية اليوم ، تلك التي تولدت عنها الوجودية . يرى سارتر هنا انه لا توجد في هذا فلسفة واحدة ، بل توجد فلسفات ، بمعنى انه - على الاقل - ياتي كل عصر بفلسفة تصبح تفسيراً عن حركة عامة للمجتمع : وهي مجموعة المعرفة المعاصرة ، كما تصنعها الطبقة الاجتماعية الصاعدة . وفلسفة جديدة لا يمكن ان تكون ، ولا يمكن ان تكون ضرورية ، الا اذا قامت الانسانية بانشاء مجتمع آخر . والفكر الذي يسيطر على عصرنا ويدلل على صحة ذلك هو الماركسية ، وما الماركسية شيء آخر غير التاريخ ذاته ، والتاريخ الواعي بذاته .. الامر الذي يعنى انه - اي التاريخ - لا يمكن تخطيه حاليا . لكن الماركسية « تلينت » اي تخلت عن طبيعتها اللاسوتوية المتزمتة ، انها تطلق اسم « المادية الجدلية » على جدل مزعوم للطبيعة يهبط بالانسان الى حالة « الشيء » ، ويحول الفرد الى شيء من الاشياء ، وتضع مكان العقلانية العملية التي يمارسها الانسان وهو يصنع التاريخ ضرورة عتيقة عمياء .. انها - اي الماركسية - ترمى الى ابعاد المسائل عن موضوع بحثه ، والى ان تجعل من المسئول (الملقى عليه السؤال) موضوع معرفة مطلقة .. انها ميتافيزيقية دجماطيقية خطيرة لا يمكن التحقق من صحتها . اما الماركسية الحققة ، فهي على العكس من ذلك « المادية التاريخية » ، بشرط ان تفهم هذا التعبير بمعنى انها الفعل الانساني من حيث علاقته بالعالم وعلاقته بالغير ، بالناس وبالاخرين . هكذا يضع سارتر نفسه في موضع معين بالنسبة للماركسية ، وهو موضع لا يريد منه ان يناقضاها ،

ولا ان يتخطاها الى ما بعدها . بل يريد ان يلتقى بها من جديد ، او يحدد لقاءه بها على أسس جديدة ، بأن يدمج الانسان فيها ..

على ان غزو الانسان من جديد بهذه الطريقة ، فى داخل الماركسية ، ادى بسارتر الى ارساء قواعد « علم انسان ثقافى » صحيح وحقيقى ، يكون من شأنه تبرير وجود الحرية تبريرا عميقا ، باعتبار ان الحرية مولودة اصلا ، « اولانية » ، داخل زمنية التاريخ المتكاملة الشاملة . والحرية عند سارتر ليست جوهرًا ، وانما هى اتباع المجال الثقافى للمجال الطبيعى اتباعا لا مفر منه ، وبالأحرى ، اتباع الانسان للطبيعة بالضرورة ، غير ان سارتر يترك جانبا فكرة الحرية المثالية والمطلقة ، ليتحدث عن حرية يصفها بأنها « حرية محدودة بحرية » ، بحيث تصبح لدى كل فرد بمثابة « تقطيع أوصال يقبله الفرد » . والماركسية تتأرجح باستمرار بين النزعتين الطبيعية والانسانية ، فى حين ان سارتر يختار اختيارا حاسما وينضم الى جانب النزعة الانسانية . فهو يريد ان يدرس المنطق الحى للفعل الانسانى ، ويستخدم فى هذا منهجا جدليا سوريا . يريد به ان يكشف عن الأسس البنائية الأولية للفعل الثورى (البراكسيى) ، لا بقصد اعادة تجميع كل متكامل من واقع عناصره ، اذ ان التاريخ ليس هو الكل المتكامل ، بل انه تكميل تكاملى يأخذ طريقة ويصنع نفسه أولا فأولا ..

بهذا لا يمكن ان يكون « نقد العقل الجدلى » هذا بناء مثاليا لمفومات معينة ، ولا اعادة تشكيل للتاريخ ، ولا فلسفة للتاريخ . بل هو بحث يستهدف اللقاء ضوء على ما يجعل التاريخ مفهوما عقليا ، يفهمه الانسان ليستخلص منه ، « عقلانية تاريخية » تاتى اليوم لتحل محل العقلانية التحليلية الوضعية ومما لا شك فيه هذا ان الأسس المطلوب الكشف عنها أسس مجردة صورية ، او تجريدية تصويرية ، لكن كل تفسير تاريخى لابد وان تحتويها هذه الأسس بصفتها « عقلية » . هذا المنهج « التراجعى » هو الذى يسمح بالتأليف التقدّمى ويجعله مشروعا ، ذلك التأليف الذى يأتى بعد ذلك ، والذى تسقط الماركسية المبتذلة السطحية تحت اقدامه صريعة قتيلة ..

وعلى هذا فان سارتر قد ظل مخلصا لآرائه الاساسية التى كان قد عبر عنها فى كتاب « الوجود والعدم » . والمعطى هنا هو التمييز بين الانسان ، وهو ما اطلق عليه الوجود « من اجل ذاته » ، والعالم وهو « الموجود فى ذاته » ، بمعنى ان كل فرض نفرضه بشأن طبيعة « الموجود فى ذاته » لا يمكن الا ان يكون فاسدا خاسرا ، لاقيمة له ، ويكون بالتالى « ميتافيزيقيا » . على ان المعرفة هى نمط معين من العلاقة بين الانسان والعالم . وحيث لا وجود

لهذه العلاقة لنا ان نتساءل : ماذا بقي علينا ان نعرف . . ؟ ويحدث لسارتر احيانا ان يطابق بين « الموجود في ذاته » وبين الجمود الجمادى ، الامر الذى يتضمن نوعا من بدلية تنشأ داخل « الموجود في ذاته » ، كما يتضمن تقدما بالنسبة للكتاب الذى سبق ان اخرجه سارتر . وهنا يرى سارتر ان العمل نفسه ليس شيئا آخر غير نمو الحاجة ، وهناك اساس دياكتيكى للفعل المفرد ، بدون انه لا يمكن فهم اى دياكتيكية تاريخية - فالعمل - كما هى الحال عند الفيلسوف فويلمان (١) هو « المفهومية التكوينية » ، وكل تفكيرية اخرى لا يمكن الا ان تكون مكونة . وهكذا يتعين على العقل الجدلى (الدياكتيكى) المتكون ان يعود الى اساسه ، واساسه هذا حاضر دائما ، ولكنه يختفى دائما باعتبار ان العقلية التفكيرية التكوينية - او المكونة هى العمل . .

ويتمدد البحث الى الانسان الشامل ، فحيث ان موضوع هذا البحث هو الانسان المفرد فى الحقل الاجتماعى ، فانه - اى البحث - يدرس الحاجات والرغبات والاحاسيس او الافعال بقدر ما يدرس المقولات الاقتصادية .

الا ان هدف العمل هو اشباع الحاجة فى مجال الندرة . وهكذا يكون صراع الطبقات هو المفسر للتاريخ . لكن لابد هنا من تفسير صراع الطبقات نفسه . هنا يقف سارتر موقف الضد من ماركس ، حيث يريد البحث عن مصدر الشر ؟ وحيث يريد تفهم معنى العنف . وهو يفعل هذا بأن يوضح ان العنف « ندرة او استثناء مدخلة داخليا » . والندرة ، او الاستثناء ، هى التقى - او الانكار - فى البدء ، وكل الحاجات لا يمكن اشباعها . ومن هنا كان الصراع فتمت وجدت الندرة او الاستثناء كان التاريخ لا انسانيا ، والندرة هى التى تتسبب اساسا فى هذه الظاهرة اللعينة من التاريخ ، حيث يرى الانسان ان عصابة عمله قد سرقت او شوهت بفعل البيئة التى يضع نفسه او يوجد نفسه فيها . معنى هذا ان وجود كل منا فى عالم الندرة او الاستثناء يصبح بالنسبة الى الآخرين « عدم وجود » ، او يخاطرون بالنظر اليه هكذا . والعيش فى هذا معناه « انتظار حياة اخرى » ، والندرة هى التى تحدد وجود المجموعة ، او الجماعة بطريق « فوائضها » . انها تصنع « الآخر الغير » لكنها تصنعه وتجعل منه « ضد انسان » . بهذا تكون امكانية العنف معطاة فى جميع العلاقات الانسانية ، بما فيها الصداقة والحب . وعجز الانسان عن الفعل يتسلل الى الشيء الذى تم صنعه ، والذى يصبح نوعا من

جمود لا وجودى ، يقضى على الحرية ولا يجعل منها حرية عملية يتمتع بها الانسان . هنا يبقى سارتر على التمييز الماركسى بين التموضع والاغتراب ، لكنه يفسر الاغتراب من خلال وصفه لنشأته ابتداء من صورة معينة من التموضع تربط الحرية بعجلة الضرورة .

ودور العنف لا يقف عند هذا الحد ، بل هو مطلوب فى داخل الجماعة وبالعامل الجماعى ، لانه يمثل الرابطة بين الحريات العاملة . والجماعة تنشأ وتتعدل وتتجمع على هيئة كل شامل ، وهذا يحدث باستمرار طبقا وتبعاً للأهداف المطلوب والمفروض التوصل اليها . فالعمل المشترك للجميع مطلوب وضرورى ، ومنع الانقطاع والقطيعة وتجنبهما ضرورى ، والعنف يأتى كبناء أساسى ينتشر فى الجماعة ، بحيث يصبح حق الموت والحياة من أولى المبادئ التى يركز عليها العنف . فالحرية المشتركة يمكن ان تتحول الى قوة غاشمة حتى تظل عامة ، والارهاب يصبح واجب الاخوة ، والقسم المعلن او المستتر هو تحويل الارهاب الى شئ مادى ، وان اقسام معناه ان اطالب الآخرين بقتلى اذا حشث . . ذلك اننا اخوة مادما نصبح ابناء انفسنا نحن بعد الفعل الخلقى ، او القسم . اى ان « الارهاب - الاخوة » هو حق الجميع من خلال كل فرد على كل فرد . والفضب والعنف معاشان فى آن واحد كارهاب تجرى ممارسته على الخائن فيما بين « جلادين عموميين » (٢) . وكل سلوك داخلى للفرد ، وللأفراد جميعا (الصداقة - الحب - الاخوة ، وكذا على قدم المساواة معها ، الفضب والافتراس فى الطريق العام على ايدي الفوغاء) يأخذ قوته الرهيبة من الارهاب نفسه . وبهذه الطريقة تتحول جماعة مندمجة فيما بينها الى جماعة ضاغطة بعضها على بعض ، فتنشئ قانونها وتعطى لنفسها لائحة للتعامل خاصة بها . « فالارهاب - الاخوة » تشريع . وبهذا لا يمكن حصر « الفضيحة » فى مجرد وجوب « الآخر العام » بل فى العنف الذى نتحملة ويهددنا ، اى فى الندرة المدخلة . لكننا حين نناضل ضد العدو فاننا نسوى بين انفسنا وبينه ، ونفهم جوهر العدو - اى - الآخر ، وذلك بطريق العمل او الفعل الذى نمارسه لكى ندافع عن انفسنا ضده ، اى ضد جوهره . فالفهم حقيقة مباشرة للتبادلية . ولكى يكون هناك تفهم عقلى للفعل البشرى ، لابد من فهم جميع النضالات ، وجميع التعاونات ، وجميع الخيانات ، كلها ، باعتبارها نتاجا تجميعيا لجوهر كلى شامل . هذا

(٢) Lyncheurs . الفوغاء الذين كانوا يحكمون على الخائن فى الطرق العامة

بالاعدام فى « الولايات المتحدة » وكانوا يمدونه فى الحال .

ما سوف يشته جزء ثان من مؤلف سارتر ، يأتي ليكمل المنهج التراجعي بطريق التجميع التقدمي ، ويصف كيف تتعارض وتتكون الأسس الأساسية فيما بينها لتؤدي الى هذا التكميل الشمولي في الزمن الذي يطلق عليه اسم « التاريخ » .

ومن ٨٠٠ صفحة مركزة كتبها سارتر في هذا الموضوع ، كلها مليئة بالمعاني . دقيقة متشدة ، لم يكن في الامكان الا استخلاص موضوع اساسي هو الندرة او الاستثناء والقوة الفاشمة . غير انه ليس من المؤكد ان الندرة تأخذ في اعتبارها كل انواع العنف . فالغضب ، والنضال ، والانانية ، كلها في نظر سارتر مشروعات للانسان ، لكنها مشروعات تفرضها حقيقة خارجية وتجعلها امرا ممكنا ، بل وضروريا . . اذ ليس هناك « داخلية » حقيقية للخطأ . ويمكننا ان نتساءل عما اذا لم تكن لهذه الداخلية جذور اعماق ، او شيء من هذا القبيل ، في قلب الانسان ، وعما اذا كانت تلك الداخلية ؛ كما يثبت ذلك الفيلسوف ريكور ، لاتنبع من التكوين الخاص للفرد داخليا . واخيرا ، وعلى وجه الخصوص ، هناك شيء ، ناحية معينة ، تجعلها فلسفة سارتر هنا عسيرة الفهم . . تلك التي يعترف بها سارتر نفسه حين يتساءل : كيف يمكن للتاريخ - وهو هذا التكدر للمصائر الفردية - ان يصبح بالنسبة لنا كحركة شمولية تكاملية ؟ خاصة وان العالم يتم فيه تفسير كل شيء في نهاية الامر باللجوء الى جوهر الفرد ومظهره ؟ كيف تتفق استمرارية معنى التاريخ كما يصورها كتاب « نقد العقل الجدلي » مع الزمن المتقطع ضرورة كما وصفه هو في كتاب « الوجود والعدم » ؟ ان سارتر هنا يرد على تحدي ميرلو - بونتي بجهد متوتر تشتم منه رائحة التناقض . . لكن مهما تكن الصعوبات في هذا السبيل ، فالاهم ان سارتر يظل مخلصا لفلسفته عن الانسان ، والانسانية ، والتاريخ ، في هذا العمل الفلسفي الضخم الذي قدمه محاولا شرح روح البشرية كما يراها . ولاحظ هنا انه لا يترك ال « أنا » والكوجيتو « جانبا ، حيث يرى ان العثور على الانسان من جديد يحتم اعادة ادخال « الجوانية » في الجدلية الفلسفية ، مذكرا ايانا دائما ابدا بالبعد الوجودي في كل ما يتناوله بالدراسة في علوم الانسان . او كذلك كما يقول سارتر نفسه ، اذا كان الانسان « قد أصبح وسيطا » بالأشياء ، فذلك بالقدر الدقيق الذي يضع الانسان به الأشياء موضع الوسيط ايضا . فهو يؤكد اذا ان الوجودية ليست اليوم الا كنيسة صغيرة في داخل النظام الكنسي الماركسي ، وبحثا جزئيا فيها . لكنه يضيف الى هذا انه حين نعيد الماركسية الى نفسها نجدها وقد أصبحت أساس كل بحث . . الا يعني هذا بطريق غير مباشر ان سارتر هنا - في الحقيقة - يعمل على تفجير الماركسية من الداخل ؟ .

المراجع

SARTE (Jean-Paul), L'être et le néant (Gallimard).

— La critique de la raison dialectique (Gallimard).

— Situations (I-VII) Gallimard).

Sur Jean-Paul Sartre :

AUDRY (Colette), Sartre (Seghers).

BEAUVOIR (Simone de), L'existentialisme et la sagesse des nations (Nagel).

BRETON (Stanislas), Situation de la philosophie contemporaine (Vitte).

DUMERY (Henry), Foi et interrogation (Téqui).

JEANSON (Francis), Le problème moral et la pensée de Sartre (2e éd., Le Seuil).

JOLIVET (Regis), Sartre ou la théologie de l'absurde (Fayard).

LACROIX (Jean), Marxisme, existentialism, personnalism (Presses Universitaires de France).

-- L'échec (Presses Universitaires de France).

MOUNIER (Emmanuel), Introduction aux existentialismes (Denoël).

VARET (Gilbert), L'ontologie de Sartre (Presses Universitaires de France).

WAHL, (Jean), Les philosophies de l'existence (Colin).

فيلسوف العواطف:

ميشيل هنري*

عندما ظهرت مؤلفات الفيلسوف ميشيل هنري ، عن جوهر التجلي الخارجى وعن الجسد ، قيل بحق ان مفكرا جديدا قد ظهر ، واطلق البعض عليه اسم بيرجسون الجديد ، قارىء هايدجر الذى تحرك فى فلك هذا الأخير منتقدا إياه ، ومتخطيا حدود فكره . وعلى كل ، فهنرى يقترح علينا فلسفة « شخصية » أصيلة فى نوعها ، ذات روحانية عالية وفنية عظيمة ، قد ترجع صعوبتها الى الموضوع الذى يدرسه فى ذاته ، لا الى أسلوب الكتابة ، حيث جاء هذا الأسلوب واضحا دقيقا . فالسيرة التى سار عليها هنرى كفيلسوف تبدأ عند هايدجر وتنتهى عند « ميترايكلوت » يسيطر عليها إيمان الفلسفة والتصرف ، وتجىء بمثابة بحث خالد فى الحياة النفسية لعصرنا هذا .

يرى ميشيل هنرى بادية ذى بدء ان الفلسفة تهلك حين تترك نفسها تحت اغراء « الوجود » - أو - كما يقال اليوم ، الموجودات الفردية . بمعنى ان حركة الانتباه الى الموجودات الخاصة قد أعقبت البحث الأولى عن الوجود . وكان فى هذا سقوط محتوم لها ، لان الوجود يخفى عنا الوجود . ونحن نعرف ان المشروع الرئيسى لهايدجر هو هذا : اعادة الاهتمام بعلم الوجود العام (الانطولوجيا) وراء علم الميتافيزيقا نفسه . . ولكنه رأى ان هذا الوجود الذى هو أساس الظواهر لا يستطيع ان يظهر بنفسه رغم كونه أفق كل ما هو موجود ، ولذا يظل خافيا . أما عند هنرى ، فهذا صحيح بنسبة جزئية فحسب ، لان كل معرفة هى « تخط للذات » بمعنى انها حركة تخط نحو الموضوع . والوجود الشامل هو الذى يكشف عن كل موجود من الموجودات الخاصة ، وهو الذى يحدد بذلك كل حركة من حركات التفكير . لكن هل الانسان كله قائم فى المعرفة ؟ هذا الوجود - وهو أساس كل ظهور - ألا يستطيع

Michel Henry

الظهور مباشرة ؟ إلا يمكن أن يصبح جوهر الظهور قادرا على أن يكون واضحا بنفسه ؟ أن ميشيل هنري يرى أن في المستطاع أن نقول ضد هايدجر أنه إذا كانت المعرفة العقلية « تخط للذات » ، وبالتالي مفارقة لها ، أي إقامة مسافة بيننا وبين الوجود ، فإن التجاوب العاطفي يكون مباطنا ؛ لأنه تطابق بين الوجود ونفسه .

على أن موضوع الذات - يقصد الـ « أنا » ، يدفع بنا بالضرورة نحو وجود هذه الذات ، هذا الـ « أنا » . وعلى كل ، فإن الحقيقة البشرية حقيقة مميزة ، تتمتع بامتياز كونها قادرة على فهم الوجود . وفهم الإنسان للوجود بهذه الطريقة هو الحقيقة الأساسية التي تحدد وجود الإنسان في صميم جوهره . وهذا ما تعبر عنه ميزة اللغة : فكل كلام لا ينطق به إلا أرضية حديث « أكثر بدائية » ، هو حديث الإنسان والوجود . وبذلك يمكن إيجاد حل لهذا الموضوع/المشكلة ، مشكلة الوجود عندما نجد حلا لمشكلة الـ « أنا » ويمكن أن نعترض على هذا بأن نقول إن الذات لا يمكن أن تدرك نفسها ، وإنها لا تعرف نفسها إلا باعتبارها موضوعا . وهذا صحيح بالنسبة للمعرفة . لكن فيما وراء المعرفة ، أو خارجا عنها ، هناك حضور أمام النفس هو بالدقة حضور الوجود إزاء نفسه ، أو ظهوره المباشر وفي الحال : الباروزي (١) الوصول النهائي (٢) . فالوظيفة الوحيدة للذات ليست أن تضع خارج نفسها موضوعات ما بل هي أكثر من ذلك : أنها تستهدف إظهار الذات أمام نفسها ، وهو أساس ظهور الموضوعات التي تلقيها أمامها . هذا الإحساس البدائي هو الشرط الأساسي لكل إدراك حسي ولكل عاطفة ؛ هذه العاطفة مع الوجود ، التي كان الفيلسوف مالبرانش يضعها في مقابل المعرفة عن طريق الأفكار ، هي التي يطلق عليها هنري اسم : التجاوب العاطفي (٣) .

وفكرة التجاوب العاطفي هذه هي نفسها فكرة « الاستقبال » . ولذا فإن نظرية هنري عن الحياة النفسية الداخلية هي بعينها نظرية تقبل النفس للموضوع . أو بالأحرى فإن التلقائية نفسها قائمة في هذا التقبل . أما المعرفة فإنها تتجه نحو شيء آخر : لأنها اتجاه قصدي (٤) ، أما التجاوب العاطفي فليس

Parousiae

(١)

(٢) من اليونانية Parousie الوصول وفي اللاهوت المسيحي عودة السيد

المسيح بعد البحث وفي آخر الأزمان ليحضر الحساب الأخير ، محاسبة البشر على أفعالهم في الدنيا .

affectivité (٣)

(٤) "Intentionnel" نسبة إلى intention فيه - قصد - تفكير سابق على الفعل

قائما في الاتجاه نحو الشيء بقدر ما هو قائم في إدارة ظهره. للموضوع . وإن
 أمكننا وصف هذه النظرية بأنها نظرية المباطنة ، أو نظرية التقبل أو الاستقبال
 فإننا نستطيع كذلك وصفها بأنها نظرية « فقر الموضوع » ؛ بمعنى أن الإنسان
 لا يتلقى كل شئ وكل ثراء إلا من نفسه ، باعتبار أنه قادر على تقبل نفسه ،
 والبنية الأصلية الأولى للتجاوب العاطفي هي المباطنة ، أو ، العاطفة الذاتية
 الصادقة . وهكذا يكون شرط تجلي الجواهر هو علاقته بذاته وخذها ، بعيدا
 عن كل سبب خارج عنه ، هذه العلاقة تعبر عن امكانية الجوهر في أن يتجاوب
 مع نفسه ، وهي مطابقة تماما لقدرته على تقبل نفسه . والتجاوب العاطفي
 ليس شعورا أو عاطفة جزئية ، بل هو شرط كل شئ ، أنه لا يشكل محتوى ما
 لتجربة بعينها ، بل هو الإطار العام لكل تجربة ممكنة . وهو يتميز عن
 الحساسية باعتبار أن هذه تمثل القدرة على الاحساس بشئ ما ، في حين أن
 التجاوب العاطفي عبارة عن احساس الإنسان بنفسه ، وعاطفته بذاته . وهذا
 التجاوب هو جوهر الـ « أنا » ، والأنانة (هـ) . ومن هنا يكشف لنا هذا
 التجاوب عن جوهر الوجود ، وما هذا الجوهر إلا تجليه أمام ذاته ، وهو أيضا
 مباطنة لنفسه وثقيلة لذاته . واصل الجوهر هو عزلة ما يكون حاضرا أمام
 نفسه . . والمطلق لا يكون بالضرورة هذا الأفق الذي يحرك المعرفة ، بل هو
 الوجود البدائي المباطن للذات ، والذي يتطابق مع الحياة إذا كانت الحياة
 هي هذا التجلي الذي يؤثر في نفسه بنفسه ، أو ، هذا الوصول النهائي ؛
 « الباروزي » .

وهذا التجاوب العاطفي هو الكشف عن الوجود كما يظهر أمام نفسه في
 سلبيته الأولية الأصلية إزاء ذاته ، وفي اندفاعه العاطفي . وهي — باعتبارها
 المصدر النهائي للمعرفة وللعمل سواء بسواء — لا تستوعبها المعرفة ولا الفعل
 فهي المطلق الحقيقي ، أو كذلك ، « الله فينا » . وهو ليس حرا ، وافتقاره
 إلى الحرية هو أساس كل شئ . حتى الحرية ، تماما كما ذهبت إلى ذلك
 الأديان التي تقول « بالعفو » و « القضاء والقدر » . ووجود الشعور ليس
 في الواقع شيئا آخر غير استحالة تحرر الإنسان من ذاته ، واستحالة تجميع
 ذاته . وهو على عكس المعرفة باعتبارها حصرية و « تخط للذات » ؛ فإن
 التجاوب لا يعرف التراجع ، فالتراجع عنده مستحيل . لأن العاطفة — كما
 يقول هنري نفسه — هي الهبة التي لا يمكن أن ترفض ، وهي جوهر ما لا يمكن
 إبعاده . . وعجز الإنسان حيال التجاوب العاطفي ليس شيئا آخر غير عجزه

امام الله ، لا بمعنى ان الها خارجا عنا ويمثل فعلا مطلقا يوجهنا ويقودنا ، بل بمعنى ان الوجود هو الذى يكون سلبيا من الاصل حيال نفسه . وبهذا يعتبر الألم هو جوهر التجاوب العاطفى ؛ لان العاطفة فى الألم تشعر بذاتها فى سلبيتها المطلقة امام نفسها ، انها تجربة الانسان مع نفسه باعتبار انه قد استسلم امام ذاته ليصبح هو هو ، وكما لو كان يحمل ثقل وجوده عنى كتفيه . فالوجود يتجلى امام نفسه أصلا فيما يسميه هنرى « تأليم النفس بالنفس » (٦) لكن يلاحظ ان هذا التألم شىء غير الألم (العادى) ؛ لانه يتم فى ظهور الاحساس المشاعرى فجأة حتى فى تمتعها ، أى فى حبورها ؛ فالكينونة معناها ظهور الذات للذات ، وبحضورها فى نوع من « الباروزى » الحضور الاخير ، او الوصول الاخير عند حساب الآخرة الذى يشوبه نوع من الدهشة المحببة . والحبور الفرعى فى أقصى درجاته يتولد من الألم فى أقصى درجاته ، لأن كلا من الحبور والألم متطابقا ؛ فالتألم فرح او حبور ، لانه يتحقق حين يتقدم الكائن لنفسه ، كما ان الحبور الفرعى يتألم ؛ لانه يتحقق فى تأليم النفس بالنفس . وهكذا تصبح الوحدة المشكلة بين التألم والحبور الفرعى هى وحدة الكائن نفسه .

هذه الانانة ، التى تكون فيها الـ « أنا » هى لا غيرها هى حضور الانسان امام ذاته . . وقد سبق للفيلسوف مين دى بيران ان نعتها بانها شعور بالمجهود او بالحركة . لا يقصد الحركة الخارجية ، بل الحركة الاولى الاصلية ، حركة ذاتية تكون بمثابة القوة ، وهذه القوة حين تجرى ممارستها هى قوتى أنا ، فهى « أنا » و « أنا » هذه هى ذاتيتى ، وهى ليست شيئا آخر غير جسدى : هذا بمعنى ان الحركة التى تحس بها مباشرة وداخليا ، إنما هى الفعل الاصلى للجسد الذاتى .

وتستمر فلسفة ميشيل هنرى على هذه الطريقة ؛ ففى مقابل ديكارت ، يدخل ديكارت الجسد فى دائرة الوجود الذى هو وجود الذاتية . ان جسدى هو « أنا » ، و « أنا » أو الجسد الذاتى ليست شيئا آخر غير الاحساس المباشر بالحركة ، الشعور الذى لا تصحبه أية معرفة للوسائل او المعدات التى أحرك بها جسدى الموضوعى . والشىء الصحيح هو تجربة المقاومة ، ما يسميه بيران « المقاوم المستمر » وهذا العنصر المقاوم الذى يتعارض باستمرار مع جهدى الداخلى هو الحد الذى نجده دائما كحد نهائى ، وكذا نقطة ارتكاز العمل الذى نعمله . وهو يشكل أساس الواقع ، وتحديد الحقيقة ، على انها

(٦) كون الانسان يتألم بنفسه ومن نفسه
se-souffrir soi-même
وبمحض رغبته ويؤلم نفسه نفسيا او روحيا او حتى فيسيولوجيا .

الشيء الذى يقاوم ، تحديد مسبق . اذ أن الكيان الذاتى للحركة هو الذى يضم التأكد بأن حقيقة الدنيا فينا . وكل معرفة موضوعية - وكل علم ، يجد أساسه في تطابق المعرفة مع نفسها . وكيثونة الموضوع هي ما يستطيع التوصل اليه بشرط حدوث حركة معينة . وحيث ان تلك الحركة عبارة عن خاصية للوجود الانطولوجى لجسدى ، فان كيثونة العالم هي التي يستطيع التوصل اليها ؛ فالجسد يظهر كامكان ، او كاحتمال امكان المعرفة عامة . وهو امكانية حقيقية محسوسة ، ملموسة ، بأن العالم معطى لى انا . والكيان الاصلى للجسد الذاتى هو معرفة للعالم في عدم حضوره ، كما ان كيثونة الذاتية المطلقة معناها الحضور حيال الاشياء داخل الوجود الاصلى امام الذات . وتخطى الذات في المعرفة تتكون على أساس مباطنة العاطفة ، وهذه « الأولانية » التي للتجاوب العاطفى ، وارتباطه بالمطلق ، هذا التطابق بين كيثونة الذاتية وكيثونة الجسد ، بين الاحساس بالكيان والحياة ، هذا التطابق هو الذى تتكون منه جدية الوجود . ويذكرنا هذا بما قاله الشاعر رامبو من امر مؤكد تماما ، الا وهو « أن الأجساد سوف تحاكم » ، وهذا القول هو المسيحية بعينها . ورغم أن هنرى يدور حول الاصل الهليني لمثل هذه الافكار ، نجده لا يقيم أية معارضة بين الجسد والروح ، او بالاحرى نجده يؤكد التعارض بينهما على مستوى الوجود ومستوى القيمة ، وباعتبارهما شكلين للسلوك الاخلاقى . لكن على المستوى الانطولوجى نجده وقد فرض هو بنفسه هذا الجسد المطلق الذى يكون جزءا من ذاتية الـ « انا » ، تلك التي « سوف تحاكم » .

ان تقديمنا سريعا وجافا لمثل هذه الفلسفة لا يمكن ان يعطى للقارىء فكرة صحيحة عن اهمية وقيمة هذا النوع من التفكير ؛ فهناك فلاسفة يكتبون الكتب الكثيرة ، وهناك آخرون يقدمون اعمالا فلسفية ، وميشيل هنرى ، مثله مثل نابير وريكور هو أحد هؤلاء الذين قدموا لنا اعمالا اصلية . ذلك انه ، بتعميقه للأمور وتحليله للمشاعر ، يعرف كيف ينفذ الى اعماقنا نحن ، وباعتبارنا نحن كشفا عن الوجود - الامر الذى لا يعنى أن من السهل ان نقبل هذه المعرفة المطلقة للذات بشفافية تامة . ليست هناك ثنائية مؤكدة في النفس البشرية ؟ ان كلمة « التألم » لا بد وأن تضم في طياتها نوعا من الالغاز . صحيح ان من الطريف ان ثبت وجود وحدة متماسكة بين التألم الانسانى مؤلما في اغليه ؟ او ليست في البشرية حالات من الفشل التي لا تضم من الحبور شيئا ؟ او ليست هناك أخطاء وثغرات للحضور ، لحضور الذات أمام الذات ؟ صحيح ان المطلق مؤثر ومؤلم ، وأن تأثيره وايلامه هذا راجعان الى جوهر المطلق . . . لكن هل يكفى التجاوب العاطفى لدى الإنسان لظهار هذا الجوهر ؟

المراجع

HENRY (Michael), Lejeune officier (roman) (Gallimard).

— L'essence de la manifestation (2 tomes) (Presses Universitaires de France).

— Philosophie et phenomenologie du corps (Presses Universitaires de France).

التجربة الميتافيزيقية

للفيلسوف : جان فال

جان فال فيلسوف ، شاعر ، ومؤرخ للفلسفة ، يحتل مكانة كبيرة في الجامعة الفرنسية . . تتلمذ أولا على كل من أفلاطون وديكارت ، وظل يدين إليهما حتى النهاية ، ولو أنه قطع صلته تماما وبمحض ارادته بالتقليد الفلسفي المثالي ، ثم تحول الى الفلسفات « الكثرية » التي انتشرت في كل من انجلترا وأمريكا ، فتركت فيه أثرا عميقا . كان عنوان كتابه الأول « نحو العيني » . . لقد كتب فال هذا الكتاب عام ١٩٣٢ ، ليدرس فيه على التوالي فلسفات كل من وليم جيمس ، وهوايتيد ومارسيل ، دراسة أوضحت تماما الاتجاه الذي يسير فيه تفكيره . كان هذا الاتجاه ينحصر أساسا في التنديد بأخطار التصورات . والسبب قدما نحو العيني فحسب . وكان فال في هذا محلا لتصف تحليله بالنفاذ ، كما اتصف بالقدرة على التمييز بين مختلف تيارات الفلسفة المعاصرة . كان أحسن من نقل الى فكرة الوجود دون أن يكون وجوديا ودون أن يكون « هيجليا » ، كتب « شقاء الوعي الشعوري في فلسفة هيجل » يفسر فيه تفسيراً وجوديا فلسفة هيجل الأولى ، حين كان هيجل ما يزال في ريعان شبابه الفلسفي . وأوحى إليه هذا التفسير بالجزء الأكبر من أعماله الفلسفية التالية . ودون أن يكون مسيحيا ، نشر كتابه الضخم عن « دراسات كيركجاذية » ، يكشف فيه كشفا مذهلا عن حقيقة التجربة الدينية ، وبكثير من الذكاء و « الجاذبية » اللذين يدفعان القارئ الى أن يتساءل أحيانا : الى أي مدى يمكن أن تكون هذه الأفكار أفكاره هو (أي المؤلف) . . ذاك أن جهود فال دائما تتلخص في « العودة الى التجربة » ، الى تجربة تفتح الطريق أمام « الموضوع » ، وأمام الآخرين ، وأمام « نحن » لها وجود مثير وملء بالحياة .

ومن هنا يرى فال أن الشعراء وأهل الفن على نفس درجة الأهمية من الفلاسفة . . وما من عجب إذ نرى أن أساتذته المفضلين دائما هم الذين يسميهم « الشعراء الفلاسفة » من أمثال رامبو ، وفان جوخ ، وريلكه ،

وسيزان ، باعتبارهم جميعاً « منابع فلسفية » . ولا غرو في هذا اذا نحن علمنا انه ينتمى هو الى هذا النوع ، وانه كتب ضمن ما كتب مجلداً من اشعار منحه عنوان « معرفة دون معرفة » ، تلخص فيه كل فلسفته . ولنلاحظ هنا انه ما من أحد قبله ولا شك قد جمع بين هذا التحدى للذكاء ، وتلك الدقة العقلية ليقدّم لنا في آن واحد معنى الوجود الذى يفلت منا ، وليعرفنا بالرغم من كل شيء بهذا الذى لا يمكننا الا أن نقرب منه فقط أو نستشعر وجوده . هنا تقع فلسفة قال عند نقطة لا يمكن تحديدها ، حيث يجتمع معا كل من التصوف والشك . . . نقصد نوعاً معيناً من التصوف ، ونوعاً معيناً من الشك . لهذا نشر هذا الفيلسوف عام ١٩٦٣ كتاباً عنواناً : « بحث في الميتافيزيقا » ، وهو بحث من نوع خاص ، بحث ينم عن اطلاع واسع واسلوب تأثرى خاص ، بوسعنا أن نستشف منه موقفاً له أمام الحياة . فهو يقول : « ان الفلسفة حقاً هي معرفة نفسك وانت في العالم ، وهدف الفيلسوف هنا هو أن يدفع بنا الى هذا الاتصال الخاص مع الواقع . . اى مع الحقائق الكثيرة والمجموعة ، تلك التى يتعامل وابطاها هو . . »

كانت جهود قال دائماً موجهة نحو الكشف عن كل ضمنى ، أو عن كل ما يخفيه ، اى تفكير عميق أو عظيم . وهذا « الضمنى » لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير « الحدس الاصلى » الذى قال عنه بيرجسون اننا نحاول طوال حياتنا أن نتحدث عنه لنحاول الاقتراب منه ، نظراً لاننا لا نستطيع اللحاق به في حالته الاصلية . وجان قال يطلق على هذا الحدس اسم « التجربة الميتافيزيقية » ، وقد ظهر عام ١٩٦٥ الكتاب الذى يحمل هذا الاسم ، والذى يمثل اصدق ما كتبه واكثر ما قدمه من تفكير شخصى يوحى بانكار كثيرة . ونستطيع أن نتابع فيه نفس نظره الثاقب ، وتأخذنا الدهشة عندما نشاهد فيه جميع المفكرين الكبار يتبادلون الحساوإل من أعلى قممهم . لكن فيما وراء — أو بالأحرى — فيما قبل هذا ، نجد كل ما يجعل من فلسفة قال فلسفة لها قيمتها ، وهو يجعل الفلسفة فلسفة . واذا كان برونشفيج قد قال عن كتاب وليم جيمس المسمى : « تنوع التجربة الدينية » ان اسمه يكفى لانكار ما جاء به لانه يصعب حقاً أن تؤدي تجارب متنوعة ، لا يوجد بينها فقط لقاء الى أن تثبت شيئاً ما ، فان هذا يعنى عند برونشفيج ان فرد كل أنواع التجارب الى النمط العلمى . لكن قال يقول بعكس ذلك حين يقرر انه لا توجد تجربة واحدة ، بل توجد تجارب ميتافيزيقية عديدة . ولا شك في ان هناك أنواعاً من التوالى أو التتابعات بين التجارب الميتافيزيقية ، كما حدث مثلاً في الفكر القديم ، ولندكر على سبيل المثال ما فعله أفلاطون ، اذ انه ظل حتى وفاته يتابع

الحوار بين بارمنيدس وهيراقليطس ، ولنذكر أيضا ما حدث ابتداء من ديكارت وما تبع ديكارت من فلسفات كانط وهيغل وغيرهما ، فاننا نجد عند كل هؤلاء تجارب تتجاوب فيما بينها وتتابع . لكن هذه التتابعات لا تسمح بأن نتبنى فكرة هيغل القائلة بأن تاريخ الفلسفة نوع من النقاش الكبير بين الروح ونفسها .. وعند قال ، تعتبر فكرة وجود تاريخ عقلى لكل الميتافيزيقا فكرة خاطئة ومجردة ؛ لان التجربة الميتافيزيقية ليست تجربة واحدة ، بل تجارب متعددة ..

هذه التجارب متباينة ، وهى تظهر بالتقريب وبصورة اولية بصفاتها تجربة الوجود وتجربة العالم وتجربة المطلق .. ويقدم . قال امثلة كثيرة لفلاسفة كبار افادوا من هذه الصورة أو تلك من صور هذه التجارب .. وهو هنا يجد الحلول ولكنها لا ترضيه ؛ لان الوجود ربما لا يكون الا تجريدا لغويا ، وكما قال كانط ، نحن لا نستطيع ان نجتمع في اطار تجربة موحدة مجموع الكون ونحن لا نجرب المطلق . فهل يتساءل الانسان عما اذا كان ما يضيء لنا الطريق بصورة احسن هو ان تكون التجربة الميتافيزيقية ايجابية او سلبية ؟ لا شك ان الفلاسفة بوجه عام قد آثروا النشاط الايجابى ، لكن هناك آخرين لا يقلون عنهم ممن فضلوا السلبية والتلقى . وقال يميل الى هؤلاء السلبيين المتلقين

لتجارب غيرهم ، بل ويريد ان يكون واحدا منهم . وهناك عبارة قالها نوباليس وكتبها بالفرنسية ظلت تلح على جان قال وكان معجبا بها تماما ، وهى : « ان تترك نفسك للأمور تجرى كما تجرى ، فان فى هذا الفضيلة .. » ورغم ذلك نجد قال لا يستطيع انكار النشاط الايجابى الذى تمارسه الروح ، وهذا التعارض من ترك الأمور تسير كما تسير بالنسبة لك وبين ضرورة ممارسة الروح لنشاطها .. هو ما يمثل فكرة قال المضيئة . فمعنى الوجود عنده هو ان تحيا بتوتر شديد التجريبتين معا : تجربة المسافة وتجربة الحضور . وبدلا من ان تتخطى المتعارضات فى صورة تجميع لها ، فانك تستطيع ان تفعل ذلك فى صورة تلازم بين المتعارضات والتجمع بينها وجها لوجه . ومن هنا يكشف جان قال عن الاسرة الروحية التى ينتمى هو اليها ، فهو جدلى ، لا بالتجميع ، بل جدلى بالتوتر . وباسكال ونيتشه من تلك الاسرة .. وكيركجارد كذلك .

وهو الذى شاء ان يؤكد قيمة التناقض ضد النسق عند هيغل ، وبرودون الذى وضع التوازي بين المتعارضات فى مواجهة التأليف الماركسى ..

هكذا يتكشف المعنى العميق للتجربة الميتافيزيقية تدريجا ، ومن المؤكد انها تختلف فى محتواها ، ولكنها فى ذاتها - وهذا ما يسمح باستخلاص حدودها المحددة - تجربة دون موضوع ، تجعلنا نعود الى الذات . وهى فى الواقع شكل

من أشكال الوجود الخاص . فالإنسان الذي يمتلك تجربة ميتافيزيقية يمثل هو نفسه هذه التجربة ، والميتافيزيقية لا تغذى نفسها بنفسها ، ولا تتغذى على نفسها ، بل تتغذى على تجارب خارجة عنها تكون إما فنية ، وإما علمية وإما دينية . . . وفيلسوف الميتافيزيقية هو ذلك الرجل الذي يجرب بنفسه تجارب الآخرين ويعيها في درجة ثانية ويتساءل حولها ، وما هذه إلا الصفة العميقة للوجود الإنساني ، إذ أن الإنسان هو الذي يضع نفسه موضع التساؤل . فالتساؤل هو بناء على ذلك الصفة المميزة للتجربة الميتافيزيقية ، وما أن يوجد وجود إنساني ، حتى يكون هناك تساؤل . والتساؤل هنا يكون هو نفسه داخل السؤال .

لكن التساؤلات كثيرة ؛ لأن الفكر الكثرى عند جان قال يقول بمستويات متعددة للوجود ، وبالتالي ، بمستويات للتساؤل . وقال مفكر عقلى أكثر مما قد يتصور البعض أحيانا ، فهو يتعرف مستوى متوسطا هو ما يمكن تسميته بمستوى تجربة الحقيقة . لذا نجده يستوحى المذهب التقليدى فى الحقيقة : الحقيقة على أنها تمثل ، والحقيقة القائمة فى القضايا المنطقية : ذلك الذى وجده عند كل من أفلاطون وأرسطو وديكارت . . يستوحيه ويتأثر به ضد القول الآخر الذى نجده عند هايدجر والذى ذهب فيه الى أن الحقيقة حضور . لكنه قال بأن علينا أن نجعل هذه الحقيقة واقعية . وهنا بين بدقة وحرص شديدين كيف أن قاعدة الحقيقة ربما تكون نوعا من قدرة الروح ودقتها وتشدها أكثر من أن تكون تجريدا . . وهو إذ يفعل ذلك يبين أيضا

أنها - أى قاعدة الحقيقة - حكم . . بالمعنى الذى نستخدمه عندما نقول أن هذا الإنسان « إنسان كلفة » . . أو قاض يحكم . . فقد كان باسكال يقول أن الحقيقة بلا حب تعنى عدم وجود الله . وكان القديس أوغسطين يتشكك كثيرا فى فكرة الحقيقة باعتبارها فكرة مجردة . وكان يقول أن من أهم الأمور أن يجعل الإنسان من نفسه حقيقة ، أى أن يوجد ، ويخلق نفسه خلقا فى العلاقات الصحيحة مع العالم ومع الآخرين ومع الله ، إذ ماذا يمكن أن نسميه الكذب إن لم يكن رفض هذه العلاقات الحقيقية ؟ فالرجل الحقيقى هو معيار الحقيقة كما ذهب إليه ذلك أرسطو فى آخر كتابه « الأخلاق الى نيقوماخوس » حين قال أن الإنسان الصادق هو المعيار الأخير للفضيلة .

لكن قال يهتم اهتماما خاصا بتلك الفكرة القائمة بأن من الممكن أن تكون هناك اتصالات بالعالم فى مجال « الوجود السابق على الحكم العقائى » ؛ مجال ما هو فوق الحكم وفيما هو فوق ذلك ، حيث تتحقق هذه التجارب الغامضة أو الصوفية التى تجعلنا نذهب الى ما وراء الحقيقة ، أو بالأحرى الى منطقة

ما فوق الحقيقة ؛ إذ أنه توجد منطقة ما فوق الحقيقة ، ومنطقة ما تحت الحقيقة ، وهناك يوجد نوع من الصعود إلى قيمة ميتافيزيقية قريبة من التجربة الصوفية . ويوجد كذلك نوع من الهبوط بحثا عما هو تحت العيني الجسدى ودونه ، ذلك الذى يشكل هذا العمق اللبلى ، أو هذا الثقل الشديد الموجود فى الطبيعة أو تحتها . ونحن نعلم بما يكفى أن جان فال الشاعر يتصل بهذا وذاك . ألم يثبت الكيه أن التجربة السريالية تطابق وتقابل التجربة الميتافيزيقية ؟ فالذى يحدث فى الحالتين هو أن تتصل الميتافيزيقا بالشعر . « وهكذا يمكننا أن نتمثل الميتافيزيقا وكأنها هرم يتقابل مع الشعراء عند سفحه وعند قمته » . ذلك أن كل معرفة تفترض عدم وجود المعرفة . وكل من نوفاليس وفان جوخ « منابع فلسفية » حقا ، وهما مصدران من الجائز أن يتعارضا ، لكن يكمل كل منهما الآخر . إلا يتقدم العلم غالبا عن طريق استخدام نظريات متعارضة فى الظاهر ؟ أن الميتافيزيقا عند فال علم تتشكل فيه المتماثلات والمتعارضات دون أى اتجاه لتجميعها فى نسق تأليفى ، لكن قد نحاول المزج بينهما . أن النظريات العلمية يكمل بعضها بعضا . ألا تصبح هذه الفكرة أيضا إحدى الأفكار الرئيسية فى عالم الفلسفة ؟

المراجع

WAHL (Jean), Traité de métaphysique (Payot).

— L'expérience métaphysique (Flammarion).

فلسفة التجربة

كما يراها : ألفونس دي ويلهنز*

لا تنفذ الفلسفة على مادتها : إنها اشعاع أكثر من أن تكون ينبوعا . ولقد حاولت أن أبين في الماضي بأى معنى يمكن أن تكون حوارا بين النظرية والوجود الفعلى . وحيث تكون نظرية مغلقة تصبح مجموعة من مفهومات فحسب ، وحيث تتوقف عن التراجع الى الخلف ، تجدها وقد أخذت تنافس الوجود ، فتفقد نفسها بنفسها وتضيع في المتاهات . وما دام كل تفكير يأتى فى مرتبة ثانية ، فإنها تفترض « معطى » يمارسها الفلاسفة بناء عليه . والمعطى هنا معناه تحركات البشرية خلال تطورها ، ومعناه العمل الذى يقدمه الناس . كان برونشفيج يقول ان التاريخ هو العمل الذى يجرى الفيلسوف فيه تجاربه ومعنى هذا أن الفلسفة لا تخلق شيئا ؛ لأنها تفكير يبنى على تجربة غير فلسفية . والتجربة كثرة تشمل الايمان الدينى والمعرفة العلمية والأعمال الفنية والقوانين والتشريعات وعمل الانسان فى الحضارة الخ . . والحضارة فكرة تعمل فى التاريخ ، تفكير يتجسد ويتحقق . وهذا التفكير هو الذى تطلق عليه صفة التفكير المسبق . فالفلسفة اذا تفكير من الدرجة الثانية ، تفكير يحكم نفسه ، ويملك نفسه ، ويعكس نفسه على نفسه . لكنها — أى الفلسفة — تهلك اذا لم تقدم لها التجربة مادة متجددة دائما ، وتفكير ما يفترض تلقائيته ، وغير التفكيرى عبارة عن الغير بالنسبة الى التفكير ، والانسان لا يعرف نفسه بنفسه اذا لم يعرف كذلك « الآخر الغير » . وهكذا تكون المشكلة الأولى فى الفلسفة مشكلة علاقة العقل بالتجربة ، او كذلك الفلسفة بالافلسفة .

هذه هى فلسفة الفوننس دي ويلهنز فى مؤلفه الواضح العميق : « الفلسفة والتجارب الطبيعية » ، الذى قدمه مشفوعا باهداء لذكرى موريس ميرلو — بونتى والذى لا يعتبر فى ذاته فلسفة لا تفترض مقدما أى شيء ، بل لا تفترض

مقدمة فلسفة . . . ويمتيز دي ويلهيز مؤرخا عظيما للفكر الحديث ، حيث يكرس احسن مؤلفاته لكل من هايدجر وبيرو بونتي ثم عن طريق ذلك ومن خلال ذلك يسير قدما في وصف فلسفته هو ، التي تستند قبل أى شئ آخر الى الظاهريات وتقبل تحليلاتها الرئيسية ، لكنها تنتهى الى ميتافيزيقا خاصة به . ولقد سبق للفيلسوف جاسبرز ان ميز بين «البدء والاصل» ، فالفلسفة قد ظهرت اول ما ظهرت في اليونان القديمة منذ ألفين وخمسمائة عام . والبداية تاريخية . لكن الاصل هو المنبع الذي ينبع منه الوحي الميتافيزيقي ، وهذا الغنصر الاصلى ثلاثى التكوين : الدهشة والشك والانقلاب الى العكس صحيح ان الفلاسفة الآخرين ضروريون ، ولكن باعتبارهم وسطاء فحسب . فهم الذين يقودوننا الى التجربة الواجب التفكير فيها ، والتي قد لا نكتشفها جيدا بدونهم . وعلى كل فليهم الا يخفوا عنا الحقيقة ، خصوصا الحقيقة القائمة ، الا وهى ان الميتافيزيقا العظمى لا تتولد من ميتافيزيقيات عظمى اخرى - كما قال هنرى جوهيه . بل انها تتولد من اكتشاف العالم . هكذا فان دي ويلهيز يريد الرجوع الى التجارب الاساسية مبتدئا بالامثلة المفصلة امثال : هيجل ، وماركس ، والظاهريات . على ان الفلسفة عنده تفكير حول المعاش المعنى ، وهى تحول دائم ، لا يتوقف ، للتجربة المعاشة الحية ، الى تجربة تفكيرية . لكن حين نحول نحن التجربة ، نجدها تتحول وتخلق مشكلات جديدة . وهكذا يصبح اثبات عدم وجود دائرة مفرغة فى هذا ، ولا حتى نسبية ما ، بل توجد مسيرة ضرورية تحدد بالتمام نوع الحقيقة التى تستطيع الفلسفة تحديدها . . يصبح هذا الاثبات هو الهدف الاخير النهائى للبحث الذى يقدمه الفيلسوف دي ويلهيز .

والمثل الذى يضربه دي ويلهيز ، من حيث العلاقات بين هيجل وماركس ، مثل له مغزاه . . فالفلسفة الهيجلية هى - بمعنى معين - « فلسفة الفلسفة » لانها تدمج تفكيره عن فكره وعن عمله فى فكره وعمله - (تقصد عمله الفلسفى) وطبقا لهذه الفلسفة ، يؤدى تاريخ الانسانية الى التوفيق بين المتناهى واللامتناهى بفضل جدلية العقل التى تقضى على جميع المعارضات بين هذا وذاك : فالمعرفة المطلقة هى ما يكشف عن المعنى الاخير والنهائى للتجربة فى مجموعها . وهذا الكشف الذى قام به هيجل داخل التاريخ هو ايضا وفى نفس الوقت « فوق تاريخى » ، ما دام ينهى التاريخ ويعطيه معناه . لكن حين يستعيد ماركس لنفسه الهدف الذى حدده هيجل لنفسه يفجر فلسفته من الداخل ويثبت انها لا تعطينا فكرة كاملة عن التجربة . وهكذا تظل فكرة هيجل

عن « الدولة » عمياء لا تكشف عما يعنيه تقسيم المجتمع إلى طبقات . . . وينسوبة أكثر عمومية ، لا يمكن أن تهبط المعرفة الكلية معرفة الكل ، إلى مجرد معرفة خالصة ، بل لا بد من أن نسير قدما أكثر فأكثر في التجربة الإنسانية ، حتى نرى الحقيقة وقد قفزت من المواجهة بين الناس فيما بينهم ، والأشياء فيما بينها . على أن الأمر لدى ماركس لا يعنى شرح البناء العلوى ابتداء من بناء سفلى أساسى ، بل العكس عنده هو الصحيح ؛ وهو أن نفهم معنى العلاقات الإنسانية من داخل العلاقات الاقتصادية ، وبذلك لا تكون الماركسية الاثباتا للكيفية التى يوجد بها خطر مستمر فى التجمد من جديد والكيفية التى ينبغى أن نحول بها هذا الاغتراب أمام الجمود الى حرية وتخزؤ .

إذا نقول ان الماركسية قد بدأت من أوليات الفلسفة الهيكلية لتشكيل فكرها هى عن الفلسفة باعتبارها وحدة بين النظرية والعمل فى مستقبلية تاريخية لطبقة دعيت لتقضى على كل طبقة أخرى وتحل محلها الاعتراف العالمى للإنسان على يدى الإنسان . لكن تقدم التجربة نفسه عند ماركس يوضح تناقضاتها هى ؛ فالفكر المعاصر تحت زاويته الظواهرية كان عنصرا من عناصر الماركسية التى تولدت منه . . . وحتى نقف عند نقطة واحدة ، نقول ان نوع التوازن ، أو بالأحرى التجميع الذى أريد ايجاده بين النظرية والممارسة ، قد انتهى وتخطيناه ، أو على الأقل ، لم يكن كافيا . فقد وافق ماركس مع هيجل على أن الحقيقة كل ، ومقابل هذا أيضا يظل هذا الكل غير مكتمل . وبذا كان يتحتم عليه أن يحل رموز معنى التاريخ بأن يجعل الممارسة الإنسانية (البراكسيس) تحل محل المعرفة المطلقة . لكن لا يمكن فى نفس الوقت العزول عن المعرفة المطلقة ثم استخدامها ، فمن وجهة نظر « البراكسيس » لا يمكن لمعرفة سابقة أن تكون معرفة علمية ؛ لأنها « مخاطرة » ، وبذلك لا يمكن للتفكير بعد هذا وبناء على هذا ألا أن يكون متناهيا وغير مكتمل أو ناقصا .

من هنا يتضح معنى الفلسفة بصفاتها حوارا وشرحا للحوار ، أو كذلك « تعايشا له مفزاه » يترابط به الناس فيما بينهم ومع الطبيعة . وهذا الحوار هو حقيقتهم هم كبشر . والتجربة هى التى كانت موضع اهتمام هيجل وماركس . . لأن الذات عبارة عن حقيقة واقعة بين ثنايا العالم ، والعالم حقل مفتوح للسلوك البشرى ، ومعنى أن يسلك الإنسان سلوكا معينا أنه يعبر عن معنى . ودى ويلهنز يبذل قصارى جهده ليستخلص هذا المعنى ، متبعاً النظرات الكبرى التى قال بها هوسيرل ومن جاءوا من بعده . انه يريد « بالاتصال بالتجربة البشرية وبتاريخها هذه المنطقية التى يعيشها الإنسان

قدما وبلا نهاية ويصفها من واقع وجوده في عقله المفكر وفي علاقاته مع الآخرين وفي وساطة نفسه هو ، وفي الأشياء وفي تحولاتها ، وفي مستقبلية الجماعة . والنشاط السياسي والتأمل أو الخلق الجمالي ، وأخيرا في الإيمان «لديني» وهو اذ يختار النقاط الحساسة ، ان صح هذا التعبير - أو تقول النقاط المحورية للتجربة المعاصرة ، يدرس علاقة «الانا التفكيرية» بنفسها ، او كذلك الذات بجسدها وبحواسها وبالحاسة ، بالاداة و «بالغير الآخر» وبالعالم وبالزمنية ، وبالكيان والكائن ، وفي كل هذا يعطى نموذجا للتأمل الطواهرى في مختلف الموضوعات الفلسفية . وهكذا تستخلص عنده فكرة العقلية المنطقية التقديمية ، تلك التى لا تفتأ دائما ابدا ان تطالب بالجديد ، بحيث تظل دائما على صلة مباشرة بالتجربة وتتبع دائما من الوجود : ان الفلسفة قانون العقل المفكر يفكر في مجموع التجربة البشرية باعتبار هذا القانون يفكر في نفسه بنفسه .

ان معنى الوجود كما ورد هنا على يدى دى ويلهنز ، وهذا الاخلاص الشديد للتجربة ، ان هما الا امران يسمحان لنا في آن واحد بان نفهم وبان نحترم التقليد الفلسفى ، وان نستخلص التحول الدائم لمعنى الفلسفة . انها بالنسبة للكلاسيكيين اساسا عبارة عن «منظر» ، بمعنى انك ، لكى تعرف يتعين عليك ان تقف على مسافة ما ، وان تتراجع بعض الشيء ، وان تجعل من الشيء موضوع تمثيل . . موضوعا تمثيليا . ولقد سبق ان اوضح هايدجر العلاقة الجوهرية التى تربط فكرة المنظر بفكرة النظر المسبق والحساب المسافى والموضوعية . ومثل هذا الموقف يظل أساسيا ، بمعنى ان كل فلسفة للوجود تريد ان تتطابق والوجود تتوقف عن ان تكون فلسفة . لكن منذ ان جاء كل من هيجل وماركس نجدنا نصعد نحو تجربة اكثر أساسية . . ونجد ان «المنظر» صورة متوالية ، تتشعب عن المواجهة الاصلية ، اذ ان دراسة الجسد مثلا تصبح قابلة للتحول بل وتتحول . باعتبار ان من المستحيل ان يصبح الجسد منظرى انا ، على الاقل لانى لا أستطيع اختيار افقى الذى اتبعه لاصل اليه . فجسدى انا ليس «شيئا» ، بل هو وصول الى الأشياء ، وبه اوجد بصفتى موجودا في العالم ، لكن وجودى في العالم لا يعنى بالضرورة وجودى ومن حولى العالم فحسب . . وما هذه الا فكرة غامضة تعنى في وقت واحد انى كائن يعطى ويعطى . . وبمعنى آخر فانى امثل واقعة وتجاوزا مستمرا ، والسلوك الانسانى عبارة عن تجاوز لوجودى بعقل يوافقه وجودى ، ولعل في استطاعتنا ان نفسر هذا ببعض تعبيرات بسيطة سهلة فنقول ان الانسان كائن متجاوز لذاته ومتناه ، أى انه «لقاء» ، وما هذا اللقاء الا الزمن بعينه ، أى انها لعبة التناهى التى لا يستطيع احد ان يتخلص او يهرب منها ،

يل وانها - هذه اللعبة الفنائية - بمثابة تسلل الكائن الحى الى الوجود ، فى
اطار الرفض . وبتعبير اوضح ، نقول ان : كونك مقابله ، او كونك تعيش فى
الزمن ، ان هو الا علامة - او ايضا تحديد او تعريف - لكائن يكون فى نفس
الوقت قريبا تماما من الاشياء ، وبعيدا تماما عنها - وممارسة الفلسفة معناها
ان تعمق وتحلل بطريقة افضل دائما تلك هذه المسافة ، ذاك البعد البعيد ..
فى هذا الحضور ، الوجود ، وذاك الغياب ..

المراجع

LACROIX (Jean), Marxisme, existentialisme, personnalisme
(Presses Universitaires de France).

WAELEHENS (Alphonse de), La philosophie et les expériences
naturelles (La Haye, Nijhoff).

القسم الثالث

إبيستمولوجيا

انترولوجيا

سيكولوجيا

نظرية المعرفة - علم الإنسان - علم النفس

إبيستمولوجيا الهوية

(مبحث المعرفة بالتطابق والشخصية الخاصة)

عند : أندريه لالاند

كان فضل أندريه لالاند في جمعه بين المعارضات ، حيث كان فيلسوفا حقيقيا وأستاذا عظيما . لذا كان تأثيره عميقا ، لأنه شغل منصب أستاذ كرسي فلسفة العلوم في جامعة باريس ، ورئيسا عاما للجنة الأجريجاسيون خلال سنوات عدة ، فترك بصماته على عدة أجيال متعاقبة من الطلبة والدارسين الذين أصبحوا بدورهم أساتذة . كان أغلب طلبة الأجريجاسيون بين عامي ١٩٢٠ ، ١٩٣٠ يتبعون برونشفيج أو هاملان إذا كانوا من مفكرى الميتافيزيقا ، وكانوا يتتبعون لالاند إذا كانوا يبحثون عن المعارف الدقيقة والبحوث المنطقية . كان برونشفيج يحب أن يقول أن الفيلسوف هو الرجل الذي يمتلك فكره ، وهكذا لا يمكن أن نقول مثلا أن فوييه (١) فيلسوف لأنه دافع عن فكرتين : فكرة « الفكرة » ، وفكرة « القوة » ، محاولا الجمع بينهما فيما أسماه « الفكرة القوة » ، وهو اتجاه تلفيقي غامض .

ومنذ كتب لالاند كتابه « قراءات في فلسفة العلوم » (١٨٩٣) الذي ظهرت له إحدى عشرة طبعة ، حتى ظهور معجمه الفلسفي بين عامي ١٩٠٠ - ١٩٢٦ مارين برسالته للدكتوراه التي عنوانها : « الفكرة الموجهة في الدوبان والمقابلة بينها وبين فكرة التطور في منهج العلوم الفيزيقية والاخلاقية » - (١٨٩٨) ، وقد أعيد نشره بعنوان : « الأوهام التطورية » (١٩٣١) ، ومارين أيضا بكتاب « نظريات الاستقراء والتجريب » (١٩٢٩) وكتاب « العقل والمعايير » (١٩٤٨) ، في كل هذا لم يتابع لالاند إلا هدفا واحدا فقط هو : توحيد العقول ، إذ أن الفلاسفة - على عكس العلماء - يفضلون إبراز ما يفرق بينهم أكثر من

André Lalande
Fouillée (١)

أبراز ما يؤلف بينهم ، في حين أنه يكفي تماما أن نقارنهم فيما بينهم حتى نكتشف لديهم رابطة فكرية واحدة . ولذا قضى لالاند حقبة كبيرة من حياته لتحقيق كل عمل مشترك : مثل معجمه الفلسفي الذي يعرفه العالم أجمع ، وحضور مؤتمرات الفلسفة ، أو حضور مؤتمرات تدعو إلى نشر لفظة دولية اسمها « إيدو » .

إن مشكلة العلوم المسماة علوما معيارية مشكلة أسوأ وصفها ، أو أسوأ طرحها . حقا ليس هناك علوم معيارية (٢) إذا نحن فهمنا من هذا التعبير أنها علوم ذات أسس خالية تماما من كل فكرة للقيمة ؛ إذ أننا لا نستطيع أن نستخلص من مقدمات في صيغة المصدر نتائج في صيغة الأمر . لكن الخطأ يأتي من أننا نفترض أن العقل مشاهد فحسب ، حين أنه جوهر وأساس معياري وأن تعرف حقيقة ما تعرفنا عقليا معناه أنك تولى هذه الحقيقة قيمة . فالمنطق والأخلاق وعلم الجمال كلها تفترض سلفا وجود نظام معياري ترمى جميعا إلى تنظيمه لتعطيه صورة النظرية ، تماما كعلم الطبيعة - الفيزياء - حين يفترض وجود الطبيعة لينظمها . وإذا كان هناك من الناس من لا يقبل أي تأكيد لقولنا : « يحسن هذا » ، أو : « يجب ذلك » ، فإن طلب إقامة الدليل في المجال المعياري بالنسبة لهذا المجال أمر لا معنى له . فهو - هذا الإنسان الذي يقول هذا - كرجل يسأل عن طريق يريد أن يسلكه ويضيف إلى سؤاله عن الطريق أنه لا يعرف إلى أين هو ذاهب ، بل وربما يضيف أنه لا يريد أن يذهب إلى أي مكان . فالعقل ليس ثابتا جامدا ، بل هو يتحرك في نشاط ، وهو « ديناميكي » وظيفته أن يضع نفسه في طريق الحقيقة ، سواء كانت هذه الحقيقة « مشاهدة » أو قياسية معيارية . وعليه - هذا العقل أيضا - أن يدخل عليها مزيدا من التنظيم العقلي لجعلها مفهومة ، باستمرار . ولهذا فإن الفكرة الرئيسية التي يعمل العقل بحسبها في جميع المجالات والياديين هي أفضلية التشابه والتطابق على الفورية ، أن أردنا أن نستخدم تعبيرات أفلاطونية . . هكذا نرى أن لالاند يعارض نزعة التطور عند سبنسر بطريق مباشر ؛ لأنها تعبر عن تفريق تدريجي بالانتقال من « المتجانس » إلى « غير المتجانس » ، كما يعارض الداروينيه ، خاصة عند تطبيقها في مجال الاجتماع ، لأنها تفضل في المجال الإنساني الوقوف

(٢) لأن تعبير « علوم معيارية » يتضمن من ناحية الشكل تناقضا في الحدود . وذلك لأن العلم يصف ما هو كائن ، والمعيار هو ما ينبغي أن يكون . والجمع بين هذا وذاك في تعبير واحد يبدو متناقضا ، ولهذا قال لالاند أنه لا توجد علوم معيارية بهذا المعنى فقط ، والعلم الذي يصف ما هو كائن يستعمل أفعاله في صيغة المصدر ، سواء كان مضارعا أو ماضيا أو مستقبلا . أما صيغة ما ينبغي أن يكون فهي الأمر . (المراجع) .

عند التنافس والصراع من أجل الحياة . ولطالما دافع لالاند عن فكرة « الامتحان » لأنها في نظره عادلة وإنسانية ضد فكرة « المسابقة » ؛ لأنها تقوم على المنافسة وتناسب علوم الحياة أكثر من ميادين الإنسان . وإذا كان لالاند قد ترأس لجان مسابقات الأجرىحياسيون وقد كان يهتم بأن يشيع فيها - كما كان يحلو لبرونشفيج أن يقول مراراً - روح الامتحان حتى إذا كانت غير موجودة فيها . على أية حال ، لا توجد معرفة عقلية دون افتراض تبادل بين الدوات ونشاط العقل اجتماعي بالضرورة ، هكذا كان يقول مالبرانش ، والعلم يبدأ حيثما نصل الى تكوين تصورات واحكام تعطى « محتوى مشتركاً » للعقول الفردية ، ونحن لا ندرك الحقيقة فيما تخلقه من اتفاق بين العقول ، لأنها تجمع عقلى .

يربط لالاند بين هذه الفكرة ، وفكرة « التمثل » في صورها الثلاث التي تمثل الأشياء لأشياء أخرى ، التمثل المتبادل للعقول فيما بينها ، وتمثلها الأشياء أو تمثل الأشياء لها . هذا التمثل ليس إلا الجانب الاستيمولوجي من قانون اعم ، وهو قانون « الدوبان » ، أو بالأحرى قانون « التطور نحو التشابه » (٢) ، أى هذا الانتقال من « غير المتجانس » الى « المتجانس » ، ذلك الانتقال الذى يدرسه لالاند من وجهة نظر مثلثة آلية ، وفيسيولوجية ، وسيكولوجية اجتماعية . فالذى يسيطر على العالم المادى أولاً هو السير نحو المساواة ، بمعنى ان انشط الأشياء أو الكتل المادية تتنازل عن نشاطها ، أو عن طاقتها الجديدة لأشياء أخرى تكون أقل توزيعاً ، بدلا من أن تستمر في اضافة طاقات جديدة الى نفسها ؛ هذا فى العالم المادى . أما فى عالم الحياة ، فالامر على خلاف ذلك ؛ لأن الفرد البيولوجى ، بجسده ، يستهدف تنمية هذا النصيب من الوجود الذى يكون قد تلقاه من الطبيعة ، يستهدف تنميته فى المكان والى تخليده فى الزمان . لكن الموت - باعتباره كما يقول القديس أوغسطين - يمثل الدوبان الذى يأتى من الطبيعة ، يكون بذلك الوسيلة المثلى لايجاد التطور نحو التشابه ، ذلك الذى يعيد التجانس الى حالته الأولى . أما الكائن الحى البشرى فهو أيضا - بصفة خاصة - كائن مفكر ، فالتفكير هو الاستمرار والبقاء فى الحياة ، ولعل من الخطأ أن نتحدث عن حياة الفكر لأننا بهذا نكون قد خلطنا بين الفكر والحياة ، ولعل ما قاله چان چاك روسو من أن الذى انحط أو اهدرت قيمته فى الإنسان هو حيوانيته . وكما يقول لالاند فإن « التفكير التأملى باعتباره مرتبطاً بوظائف جسد عضوى هو أيضا مظهر من

مظاهر التطور نحو التشابه». ومن وجهة النظر السيكولوجية البسيطة يكون التفكير أصلا بحثا عن التجانس؛ لأن قيامه فيه قضاء واسكات للخلافات البيولوجية. أما من وجهة النظر الأخلاقية، فالمسألة الرئيسية بالنسبة إلى الإنسان أن يحقق في نفسه وبالنسبة إلى الآخرين الشعور بأنه «شخص»؛ الأمر الذي يعني ذوبان ما به من فردية. والشخص في الواقع لا يمكن تحديده وتعريفه إلا بوجود وعي بالعام، فإن تكون شخصا لا يعني أن تنزل واسلحتك في يدك داخل عزلة عجيبة لا تسمح بالاتصال بالغير، ولا تسمح بفهمك، ولا تسمح لك بفهم الغير، بل يعني أن تشارك بما فيك من حياة في التراث الإنساني المشترك دون أن تتوقع فيما يميزك أنت بصفاتك الفردية. وأخيرا، رغم المقاومة التي تنادي بها القوميات، فإن التقدم الاجتماعي ينتجه نحو التشابه؛ لأن مهمة الإنسان أن يؤكد تقدم التشابه على الفرية.

هذا التأليف الفكري العام، اذ يرمى إلى إثبات أن العقل جماعي مشاركي، بأنه هو «القدرة على إعادة الأشياء إلى الوحدة» كما يقول لالاند، يستند إلى تحاليل كثيرة تدعمه وتكسبه تحديدا. فالمعقول المنطقي ليس معطى بأكمله، ولا معدا «جاهزا» بأكمله، والباعث على هذا الفكر الواقعي، الثنائي هو فكرة التناقض؛ لأن التناقض عند لالاند يمثل العدو الذي وضعه أمامه لينتصر عليه. عندما حاول مايرسون - مستخدما ثقافته العلمية الهائلة - أن يثبت أن نجاح العلم يتم عن طريق افتراض لا معقول يعاود ظهوره دائما أمام العقل، وأن المسيرة نحو الهوية التي تميزه لا تستطيع أن تنتصر انتصارا كليا لأنها قد تؤدي إلى انكار العالم. شعر لالاند بسعادة كبرى وحيا فيه عالما وكيميائيا عظيما أضفى على آرائه تحقيقا تجريبيا هائلا، ذلك لأن الاتجاه في رد كل شيء باستمرار إلى التشابه يخلف دائما باقيا ينتمي إلى عالم الحساسية اللامعقولة، وهذا ما تثبته السببية، لأن فكرة السبب في ذاتها يحركها من الداخل اتجاه نحو تنقية الطريق من الشوائب التي تعرقل تحقق السبب وتجلبه نحو هوية متزايدة بين السبب والمسبب. لكن، ولأن السببية دون شك مرتبطة بالزمان، وهو منبع التباين، يظل السبب رغم كل شيء غير مسيطر تماما. ومع ذلك، فإنه ينشأ في داخل حركة الزمان نفسها، الإيقاع يسمح باخضاعه إلى المعقولة: معقولة الدينومة، ويتمثل هذا الإيقاع في تكرار ما نستطيع أن نقف عنده من أوجه للتشابه الكيفي. والفن نفسه أداة تجميع وتمثل. وهكذا فإن فكرة الهوية هي التي تسيطر تماما على ميدان بقاء المادة وميدان المماثلة بين أجزائها.

إن كل عملية للشرح هي عملية لايجاد الهوية، وهنا تصبح فكرة مايرسون

هي بعينها فكرة لالاند في صيغتهما . غير أن هذه الهوية لن تكون كاملة أبداً ،
 وهي تسير في ببطء وتدرج ؛ لأنه إذا لم تكن هناك كثرة نردها الى الوحدة ، وإذا
 لم تكن هناك غيرية نردها الى التشابه ، فإن الهوية لن تكون لها معنى . والسمى
 وراء الهوية هو وظيفة العقل نفسه : لكن علينا أن نتذكر أن العقل يصطدم
 دائماً بالمنوع وبالكثير الذي يكون غير قابل جزئياً للرد الى الوحدة . وعند
 لالاند - كما هو الشأن عند الكثيرين من معاصريه من برونشفيج الى لوروا -
 توجد تحولات كثيرة . لكنها عنده تخضع لقانون يجذبها نحو التشابه ، لأن
 التحولات لها حدود تقف عندها . ولقد كان يقول : أنت وأهم إذا اعتقدت
 أنك تستطيع حبس نفسك في الفكرة ، حتى بحجة دراسة هذه الفكرة . والشئ
 المنطقي المعقول في العقل هو المجهود الرامي لتحقيق الهوية ، لكن هذا لا يمثّل
 إلا العقل كما ينبغي أن يكون . أما في الواقع ، فإن مسيرة المعرفة تصطدم دائماً
 بمادة تشيها بدرجة تزيد أو تقل عن السير في طريقها الطبيعي . هذا لدرجة أن
 العقل في عصر معين يتكون من صورة ومن مادة ، من عنصر ضروري وعنصر
 ممكن حادث . لكن من شأن التقدم أنه سوف يعدل ، وسوف يقلب المبادئ
 المكونة مؤقتاً رأساً على عقب ، لكن بقصد الوصول الى أكبر تشكيل وأحسن
 صورة للعقل . هذا هو التمييز الشهير عنده بين العقل المكون والعقل الذي
 يتكون . . أنه يقول : « ان العقل المكون نشط ، لكنك لا تستطيع الإمساك به في
 حالته الخالصة ، كما لا تستطيع الإمساك بضوء بلا ظل . أما العقل الذي
 يتكون فإنه يمكن التعبير عنه ، ويمكن أن يعبر عن نفسه بصيغ لفظية ؛ لأنه
 تجسد في المادة . ولكن هذا يحدث على حساب عقلانيته » . من هنا بالذات
 عارض لالاند فلسفة مايرسون في نقطة أساسية . . فمايرسون يرى أن التطور
 هو تطور اللامعقول ذاته . فالمبدأ الثاني من مبادئ الديناميكا الحرارية - وهو
 المبدأ الذي ينسب الى « كارنو كلوزيوس » - هو مبدأ التدهور النوعي للطاقة
 وهو يقرر أن التغير بالنسبة الى طبيعة شئ معزول لا يمكن أعادته . وهو عند
 مايرسون أحسن مثال لوجود اللامعقول في ميدان العلم . لكن لالاند يرد على
 هذا معارضا بقوله أن التطور لا يتعارض مع العقل إلا إذا كان يجري في اتجاه
 غير اتجاه العقل ، وهو نفسه اتجاه يسمح بالتغير والتطور . ومبدأ كارنو
 لا يحوى أي شئ لا معقول ؛ إذ أن عدم التجانس الذي يقرره يقل باستمرار
 حتى يصل الى الصفر . ونحن نتساءل : لماذا يكون اللامعقول المستمر في
 عصيانه للعقل أكثر من عصيان عدم التجانس على هذا النحو ؟ . لكن هذه
 المعارضة الشديدة لم تكن لتمنع لالاند من قبول فلسفة مايرسون .

كتب مايرسون يقول اننا دائما وفي كل مكان نعيش تحت سيطرة الفكرة ، بل ونستطيع ان نقول اننا نعاني من فكرة ضرورة وضع العقل في الاشياء . هذا امر لا شك فيه ، لكن العقل يظهر اليوم أكثر تعقيدا مما رآه لالاند ومايرسون . ، خاصة وأنه يلوح أن من العسير الخلط بين الشرح والهوية . . . ولعل الفيلسوف رينوفييه لم يكن مخطئا حين ندد بما أسماه الجنون الميتافيزيقي للوحدة . . . وما كان لا ينتز - وهو من أشد المفرمين بالوحدة - الا هذا الرجل الذي قال ان المعرفة ليست اذابة الكثرة ، بل هي تعبير عن كثرية الواحد . . . ويتضمن هذا ان الكثير يظل قائما ومحتفظا بقيمته . ان شخصانية أصيلة لا يمكن أن تفكر في القضاء على الفرد ، بل هي تفكر في ضرورة اقناعه بادراج تفكيره في مجموع عام . على ان الفردية والجماعية تظلان في حالة من التوتر المتبادل والضروري ، وكلتاها معا هما مقولتان تستلزم احدهما الأخرى ، وكلتاها ضروري للشخص . ولقد اثبت باشلار بما يكفي على اية حال ، اليوم ، أن العلم لا يتصف برد الكثرة الى الوحدة فقط ، لانه لا يرمى الى الابتعاد عن هذا المكون . على أنه - مع ذلك - مها لاشك فيه أن فلسفة لالاند ، ضد كل الفلسفات « الحيدية » ، تظل بمثابة حارس لجنونها ، وتظل بهذا مفيدة من حيث سعيها نحو الوحدة ، لان علينا ان نعود دائما دون ملل الى تكرار نداء الوحدة ، حتى نستطيع التنبذ بالثقافات المزيفة التي تريد ان تقف فقط عند التمايز ، والاختلاف والفردانية .

المراجع

- LALANDE (Andre), Les illusions évolutionnistes (Réédition de La dissolution, Presses Universitaires de France).
- Précis raisonné de morale pratique (Presses Universitaires de France).
 - Les théories de l'induction et de l'expérimentation (Boivin).
 - La raison et les normes (Hachette).
 - Vocabulaire technique et critique de la philosophie, en collaboration (Presses Universitaires de France).

العقلانية التطبيقية

عند : جاستون باشلار*

العمل الفلسفى الذى قدمه جاستون باشلار ذو شقين : أحدهما علمى ، والآخر شاعرى . ولطالما الح هو على ضرورة عدم المزج بين المجالين . ومع ذلك فقد يصبح من الجائز - دون أن نخل بتفكيره - أن نبحث عن توحيد للطرفين ، لا يكون من شأنه أن يعرض تنوع فكره لخطر ما . ولعل الأفضل - حتى أستطيع أن أجد طرف هذه الوحدة - أن أبدا بحديث عن مؤلف لباشلار طالما ظل مهملًا ، وهو الذى كرسه عام ١٩٣٢ عن المعجزة عند جاستون روبنيل بعنوان « حدس اللحظة » (١) : أن الشيء الذى أغرى باشلار بتلك المعجزة - وهو ما كان مصدر وحى كتابه « دياكتيك الديمومة » (٢) فى مقابل ما أسماه بـ « سيكلوجية الملاء عند برجسون - هو تلك الفكرة التى تقول بأن اللحظة هى التى تمثل حقيقة الزمان . فبرجسون لم يهدم فكرة « الجوهر » لكنه نقلها فى مجال آخر أنه يقول بأن الضرورة هى التى تمثل الوجود الحقيقى ، وتمثل الجوهر الحق . وعلى كل حال ، فإن الديمومة الانسانية استمرار ، لأننا نمثل فى كل لحظة تركيزا للتاريخ الذى عشناه ، إذ لا وجود للنسيان المطلق ، ولا لانقطاع الحياة : فالحاضر ملئ بالماضى و « منتفخ » بالمستقبل . وإذا لم تكن قادرين دائما على استعادة ذكرياتنا ، فإننا قادرون على الأقل على الاحتفاظ بها . وهنا يرى باشلار أن « اللحظة » شئ آخر تماما ، وأنها مأساوية ، حيث أنها لا تبعث إلا ريشما تموت ، ولقد عرف ديكرت هذا تمام المعرفة ، ولذا لجأ الى الله وإلى فكرة الخلق المستمر ليربط بين الانفصال القائم بين لحظات الزمن ، لكن فى نظر من يهتم بعلم النفس البشرى ، يصبح الزمن هو ما لا يستطيع نقل كيانه ، أو كائنه من لحظة لأخرى ليجعل منها « ديمومة » . واللحظة هى أصلا « العزلة » ، وعزلة

Gaston Bachelard

(١) L'Intuition de l'instant أو كذلك : حدس اللحظة .

(٢) La dialectique de la durée

بعزلنا ، لا عن الآخرين ، بل كذلك عن أنفسنا ، لأنها تقطع صلتنا بأعلى ماهو
في ماضيها ، فاللحظة لحظة انعزالية ، عازلة ، اذ انها في آن واحد « مانحة » ،
و « ناهية » ، وما الزمان الا وعى ، بالعزلة ..

هكذا تفسر نقطة البدء ، التى طالما أنكرت : من الضروري أن تكون لدينا
الشجاعة . شجاعة النضال ضد العزلة ، والاتصال بالناس وبالأشياء . ولكى
نفعل ذلك ، لدينا وسيلتان : الأولى العلم والتقنية الفنية ، وهما اللذان
يحاولان القضاء على العزلة وايجاد استمرارية ، اجتماعية ، او ، مجتمع .
والثانية الشعر والخيال ، وهما اللذان يخلصاننا من عبودية التاريخ والذاكرة
لكى يكشف لنا عن الناس والأشياء . والانسان عقل ومخيلة في آن واحد .
بذلك تكون عند باشلار فلسفتان : فلسفة العقل وفلسفة الخيال . ووعى
الفيلسوف يجعل منه عالما مع العلماء ، وشاعرا مع الشعراء ، وهو اذ يضم
هذين الطرفين تجده يناضل في قرارة نفسه ضد « الخلط » ، بمعنى انه
لا يتخيل التفكير العقلى ولا يعقل التفكير الخيالى . وباشلار هنا يشبه
تماما جميع كبار المفكرين منذ عصور مضت . انه يشبه : مونتني ، ورابليه ،
وفينلون ، وروسو ، وشوبنهاور ، ونيتشه . يشبههم في كونه « مرييا » ،
ولذا جاءت أعماله الفلسفية « تربية مزدوجة » : تربية للعقل وللخيال معا
وعلى أساس عدم الخلط فيها بين الطرفين ، لان الانسان ، اما ان يكون
« نهاريا » ، اى رجل علم ، واما ان يكون « ليليا » ، اى رجل شعر ، ولو انه
هو - هذا الانسان - بعينه . بل وربما امكن القول ، بل وجب القول ان
هذين « النوعين » من التربية ، نوع واحد بتعبيرين مختلفين لنفس الروح .

وفي الشق العلمى من فلسفة باشلار لابد ان نذكر اول ما نذكر ان العلم
عنده فعل ، وليس تصورا . وهو فعل يستبعد ، ويطرد فكرة « المنظر »
الذى يدعونا الى مجرد تأمله فقط . ولندكر هنا ان جابريل مارسيل سبق
وقال : ان هذه الفكرة اشد الافكار معاداة للميتافيزيقا ، ونحن نجدها عند
باشلار اشد الافكار معاداة للعلم وأخطرها ، باعتبار ان التوصل الى الحقيقة
لا يتم عن طريق التأمل . انه يتم عن طريق البناء والخلق والابداع ، ان العقل
يكتشف ، بل ويصنع الحقيقة عن طريق التعديلات المستمرة ، والنقد
المستمر ، والجدل الدائم .. باختصار ، عن طريق « العدوانية » يكتشف
العقل الحقيقة ويصنعها . هكذا كانت « الذرية » الحديثة نتيجة مجموع
النقد الذى وجه ضدها ، لا استمرارا تخسينيا طرا على نظريات ذرية قديمة .
فاذا كان ديكارت قد رآى في المعرفة « منظرا » للتأمل ولو بطريقة جزئية ،
فان العلم الحديث يرى انها « عملية » . من هنا يتلاشى كل حدس بالموضوع .

ان العلم يخلق موضوعاته عن طريق هدم موضوعات الادراك الحسى الشائع .
والعلم فعال ، ذو فعالية لانه عمل وفعل . ولا بد من المرور بالتقنية العلمية
حتى تؤثر في العالم . ولذا كانت التقنية الفنية النابعة من العلوم مختلفة
عن جميع انواع « الروتين » الرتيبة التى سبقتها . فمثلا كانت المبادئ الفنية
الخاصة بالاضاءة الى مطلع القرن العشرين مبنية على نفس المبدأ ، تقصد
اشعال مادة ما . وعندما جاء القرن العشرون كان المصباح « اللبة » الكهربائية
بمثابة ثورة ، بمعنى انه لكى تضيء غرفة ، عليك ان تمنع الاشعال ، لان
المصباح « اللبة » الكهربائية لا تحوى الا غازا ميتا . لكن لكى تصبح هذه
الطريقة الفنية الجديدة ممكنة ، كان من الضروري للمخترع ان يعرف ظاهرة
الاحتراق معرفة علمية . بذلك يكون التقدم العلمى مبنيا على أساس قطع
الصلة بالماضى ، والروح العلمية الحديثة تتعارض مع الروح العلمية القديمة
كما تتعارض هذه مع الراى الشائع ، بمعنى انه توجد ثورات ، لا تطورات ،
وان « الطبيعة » و « الثقافة » يسيران فى غير استمرارية ، ذلك ان العلم ،
كالانسان نفسه ، ليس خلقا للحاجة ، بل هو خلق للرغبة . والنزعتان
الطبيعية والواقعية مرفوضتان ، الامر الذى لا يعنى ان فلسفة باشلار هذه
« مثالية » ، فهو لا يدعو الى عقلانية سلطانية ، بل الى عقلانية مناضلة ،
عقلانية تهتم بالتفاصيل ، وبخلق فى كل خطوة جزئية . والمقال فى المنهج
عندها لابد ان يكون مقالا للمناسبات .

بذلك تكون فلسفة باشلار معارضة لكل من فكر مايرسون وديكارت ،
اذ انها توضح ان العلوم تعمل على تنويع الواحد بقدر ما تعمل على توحيد
المتنوع . وهى دائما ايدا منتجة للجديد ، ولا ترد الواقع الى اشبه كاله
البيسطة ، وان حدث لها ان عملت على تبسيط الواقع ، فإنها فى نفس الوقت
تعمل على تعقيد العقل خاصة ، لانه يتعين على العقل ان يقتحم المادة التى
يريد ان يعرفها ، وان يتفاهم معها ، وان يكيف نفسه بها ويكيفها به قدما
وهو يسير فى عمله .

وكل تعريف يكون وظيفيا ، لان التجربة جزء لا يتجزأ من تعريف الوجود ،
وموضوعات التفكير المنطقية تؤثر عمقا فى الشعور بالتفكير نفسه ، وكل
فكرة محددة تحديدا دقيقا هى فكرة محددة ، تم تحديدها ، عمل العلم على
تحديدها ، والتدخل فيها ، لان العلم بطبيعته تحديدى ، ولذا كان لزاما ان
يعمل ويجرى فى اطار مشترك هو اطار البحوث والنقد . وهنا يحل باشلار
« نحن نفكر » ، « نحن التفكيرية » محل « انا افكر » او الانا التفكيرية ،
بمعنى ان انسانا يكون وحده ، او يعمل وحده لا يكون معه الا رفيق سوء ،
لكن التعلم يجرى دائما ويسير دائما فى طريقه ، ويستلزم استاذا وتلميذا ،

ولو ان الأستاذ لابد وان يكون تلميذا مستديما . ولقد أنهى باشلار عام ١٩٣٨ كتابه الشهير : « تكوين الروح العلمية » بهذه السطور المنطوية على نبوة أصبحت أساس ما يطلق عليه اليوم « التربية المستمرة » . قال في تلك السطور : الثقافة اذا حصرت في فترة مدرسية معينة ليست ثقافة علمية ، ولا علم الا بالمدرسة الدائمة وفيها .. وهذه المدرسة هي تلك التي يتعين على العلم ان ينشئها . وما ان يحدث هذا حتى تنقلب المصالح الاجتماعية وأما على عقب ، لان المجتمع حينذاك سينظر اليه وفقا لما عليه المدرسة ، بدلا من ان تكون المدرسة وفقا لما عليه المجتمع . اما الشعر ، فله طريقة أخرى للتغلب على اللحظة ، وربما كان قادرا على ان يذهب الى ابعد مما ذهب اليه العلم ، أولا ، لأنه يتقبل ما يتضمنه من روح مأساوية .. فاللحظة تضم نوعا من الاحتضار . لكن في هذا الاحتضار نشوة وانتشاء . وباشلار يقف هنا الى جانب الزمن الراسي ، زمن الكشف الشعري . ويعارض الزمن الأفقي الذي يسرى في رتابة . فالشعر لا يقول للحظة : « قفى .. انتظري .. انك جميلة » ، بل هو ينتشي وينشي قارئه حين ينقضي هو ، وبهذا فقط يكون شعرا وشعرا جديدا . لاحظ ان النقد الادبي الحديث كله يخرج - بصفته نقدا ابداعيا - من هذا التحليل .. فالصورة الشعرية لا تأتي من اللدفع او من دفعة .. (أفقية) بل هي تتولد من العدم كخلق العالم .. والاستعارات ، كما حدد وظيفتها بيرجسون تستهدف نقل فكرة سابقة ، فكرة تم تكوينها فعلا . اما الصورة الحسية - على العكس من ذلك - فهي خالقة للأفكار . يلاحظ ان باشلار قد اخذ على عاتقه في هذه المؤلفات الاخيرة - بعد ان ترك كل تفسير سيكولوجي او تحليلي نفسي - الامساك بنقطة بدء انطلاق الصورة في وعي الفرد . فالوعي الخالق للصور علة لا مغلول ، وهو المصدر دائما . وباشلار هنا يختلف عن سارتر . فعلى الرغم من ان سارتر رفض النزعة الموضوعية التي ترى في الصورة الحسية مجرد لوحة مصفرة للموضوع الأصلي ، الا انه مع ذلك ذهب الى ان الصورة توحي بوجود شيء ما ، او موضوع ما . لكنه يكون غائبا . اما عند باشلار فنرى العكس .. نرى ان الخيال « طاقى » ، نابع من طاقة سابقة على الذاكرة « ان التحليل النفسي يبحث عن الحقيقة الواقعية تحت الصورة ، وينسى البحث العكسي .. بحث ايجابية الصورة من خلال الحقيقة الواقعية » . بذلك لا تعمل الصورة على استعادة أنماط رئيسية قديمة في اللاشعور ، على نحو ما فعل يونج . وهكذا نرى ان باشلار يأتي لنا بانولوجية للصورة بدلا من تحليلها السيكولوجي وتحليلها النفسي . فالصورة الحقيقية ابداعية ، انها ضرب من الحركة بلا مادة تنفرس في تجربة مادية اولية . والعناصر الأولية : الماء والهواء والتراب والنار

.. بل وأيضا الاستدارة والفراغ (المكان الفارغ) والغطاء .. الخ .. كل هذا يلعب دورا هاما جدا في الحياة الداخلية للانسان ، وبالتالي في تعبيره الشعري ان الصورة - وان كانت تستحق ان توصف بصفة المادية لانها تكشف عن قوى حية في الطبيعة - لا تمثل شيئا . فالخيال ، وان كان يحررنا من كل ما هو اجتماعي ، او دنيوي او سطحي ، يفرقنا من جديد في اعماق الأشياء . هنا يعود باشلار ، على مستوى آخر ، في مجال آخر ، الى كل من ديكارت وكانط ويرى ان الخيال هو العقل حين يستدير نحو الجسد ويختلط العالم . هنا يأخذ التعارض بين الحلم السيكلوجي الذي لا يعبر الا عن وجودنا السطحي والحلم الانطولوجي الذي ينفرس في العالم ويتخطاه دائما كل دلالاته . « فعندما يتكلم الحالم ، نتساءل : من الذي يتكلم ، هو ام العالم ؟ » : فمن ناحية نرى هنا دنيا المفهومات ، مجتمع العلماء ، و « دولية » العلم . ومن ناحية اخرى نرى عزلة الفنان الذي يعيش مرة اخرى في أحلامه ، يعيش مأساة العالم . لكن الفنان هو الذي يعتبر بذلك مبدعا أعظم .. فالخيال هو الذي يبدأ ، اما العقل فيعاود البدء .. على نحو ما ذكرنا ذلك عند الحديث عن « ريكور » .

على انه ، رغم كل شيء ، ومهما تكن الفروق بين العقل والخيال ، او بين العلم والشعر : فكلاهما يسمح بالوصول الى عالم الروح ، الى حقيقة عليا يجوز ان تظهر كما لو كانت غير حقيقية او غير واقعية لانها ترفض عالم الإدراك الحسي ، ولكنها حقا وعمقا فوق واقعية . فالعالم الصحيح عند باشلار عالم فوق واقعي ، والانسان - هكذا يقول ببراعة - هو ذلك الكائن الذي يمتلك القدرة على « ايقاظ المنابع » ، وهو تلك القوة التي لا تنضب ، والتي تكون أصلا مصدر الناحية الجدلية للعقلية العلمية ، ومصدرا لمعارضة العلم للواقعية التجريبية ، ولرفضه لدنيا الوقائع ، وفي الوقت نفسه هو الاصل في الجانب الخلاق في المخيلة الشاعرية ، فعندما يبدأ الطفل تفكيره تجده يخلق عالما .. وباشلار هنا يضع « وظيفة اللا واقع » في مواجهة « وظيفة الواقع » لدى رجال علم النفس . وليس الامر هنا امر « هروب » . فما يسمى فوق الواقع ان هو الا الواقع نفسه حين تفهمه بكل أعماقه .. ووظيفة اللا واقع هو « تنشيط العقل » . ولندكر ان هوسيرل كان يعرف فلسفته الظاهرية بأنها الرجوع الى الأشياء ذاتها . وبهذا المعنى ، يصبح باشلار اعظم فيلسوف ظاهري .. فالفلسفة حقا لاتولد من ماضيها ولا تتولد من فلسفة اخرى ، بل انها تتولد من نظرة جديدة الى العالم ، ومن طريقة جديدة للتوصل الى الأشياء فلقد كان باشلار يحب ان يقول : « ان العالم يتحدثني ويشيرني » . ولعل آخر مؤلفات باشلار توضح لنا ان الانسان يظهر دائما وهو يبدع ويخلق ،

يظهر باعتباره شعبا « وموقظا لعوالم ، سواء أكانت عوالم العلوم أم عوالم الفنون .. وهو الكائن الذى يواجه جميع التحديات ، خاصة تحدى «اللحظة» بالابداع وبالاختراع .. الكائن الذى يناضل ضد نوم العالم وضد غفلته .. ولقد كتب باشلار فى مقدمة كتاب : « انا وانت » للفيلسوف مارتن بوبر ، يقول : نحن نعيش فى عالم نائم علينا ان نوقظه ، بواسطة حوارنا مع الاشخاص الآخرين ، وبواسطة « مقابلة » تكون حسب قوله « تجميعا للحدث الواحد وللأزلية معا » . وما ايقاظ العالم الا شجاعة الوجود ، الشجاعة بان نوجد ، وهذه الشجاعة هي ذاتها الشجاعة ، على العمل ، وعلى البحث ، وعلى الاختراع والابداع والخلق .

المهم فى فلسفة باشلار اذا ان تظل دائما ذا شهية ، وليس من عجب ان يصف هذا الفيلسوف نفسه فى كتابه « شاعرية الاحلام » .. عندما يحدد دعاء وحيدا يتوجه به الى الله فيقول : اللهم امنحنى فى يومى هذا قوت يومى .. لهذا - وربما كان الامر كذلك - لم يفهم الكثيرون باشلار وفلسفته .. وما زال كثيرون يردون فلسفته الى احد جوانبها فقط .. اما هو ، فانه فى الحقيقة فيلسوف خيال اكثر من ان يكون فيلسوفا عقليا وعالمه السامى الذى عاش فيه هو عالم الروح الابداعية الذى يتخطى كل حقيقة معطاه للوصول الى فوق الواقعى ولايقاظه .

المراجع

BACHELARD (Gaston), L'intuition de l'instant (Stock).

— La dialectique de la durée (Presses Universitaires de France).

I. — Versant scientifique :

— La formation de l'esprit scientifique (Vrin).

— Le rationalisme appliqué (Presses Universitaires de France).

— Le matérialisme rationnel (Presses Universitaires de France).

— Le nouvel esprit scientifique (Presses Universitaires de France).

II. — Versant poétique :

— La psychanalyse du feu (Gallimard).

— L'eau et les rêves (José Corti).

— L'air et les songes (José Corti).

— La terre et les rêveries de la volonté (José Corti).

La terre et les rêveries du repos (José Corti).

III. — La poétique de l'imaginaire :

— La poétique de l'espace (Presses Universitaires de France).

— La poétique de la rêverie (Presses Universitaires de France).

— La flamme d'une chandelle (Presses Universitaires de France).

Sur Gaston Bachelard :

BACHELARD (Suzanne), La conscience de rationalité (Presses Universitaires de France).

DAGOGNET (François), Bachelard (Presses Universitaires de France).

— Brunschvicg et Bachelard, in Revue de M.M., 1965 (no 2).

DAGOGNET (F.), CANGUILHEM (G.), etc., Hommage à Gaston Bachelard (Presses Universitaires de France).

MOURELOS (Georges), L'épistémologie positive et la critique meyerssonienne (Presses Universitaires de France).

QUILLET (Pierre), Bachelard (Sèghers).

العقل والدواء

عند : فرانسوا داجونيه*

كان فرانسوا داجونيه ، مؤلف « العقل والدواء » (١) فيلسوفا وطيبيا ، ومحللا نفسانيا . نشر كتابه هذا في دار نشر « جاليان » حيث لا تنشر الا المؤلفات الهامة من امثال « الطبيعى والمرضى » (٢) لجانجليم ، و « مولد العبادة الطبية » (٣) لميشيل فوكو ، هذا الكتاب الذى يعتبر بمثابة البحث التاريخى او الاثرى فى المرض من وجهة نظر الطب ، على ان كل هذه المؤلفات على اختلافها ومع الخلاف فيما بينها ، ترمى الى هدف واحد مهما يكن الامر . ولعلنا نذكر فى هذا الصدد ان علاج الامراض كعلم قائم بذاته قد اثار فقط اهتمام كتاب المقال الادبى ، كما اثار اهتمام مؤلفى المسرح منذ مولير ، والى جول رومان . ولنذكر كذلك ان هذا النوع من المعرفة قد اثار جدلا بل ومعاركة مجيبة . (وعلى سبيل المثال المعركة حول مادة الكينا فى عصر لافونتين) . اما اليوم فقد اصبح العلاج الطبى مثار تفكير فلسفى ، لانه يشهد ان هناك واقعا جديدا الى حد كبير ، وان هناك حقيقة فى استطاعتها - كما سبق ورأى ديكرت منذ القرن السابع عشر - ان تغير من مصير الانسان . على انه اذا كان من الممكن الجمع بين العقلانية والتجريبية ، واذا كانت الفلسفة قد اصبحت اليوم شيئا فشيئا وصفا للتجربة الشاملة ، فان التجربة الطبية ، وهى من اعلى التجارب البشرية ، لا يمكن ان تكون بعيدة عن التفكير عامة ، والفلسفى خاصة ..

لعل من اهم ما تميزت به افكار داجونيه ، وما تميز به منهجه ، انه لم يشأ فرض - او حتى وضع فلسفة ما - يفرضها على العلم الطبى . ويمكننا

François Dagognet

La raison et les remèdes (١)

Le normal et le pathologique (٢)

La naissance de la clinique (٣)

أن نقول هنا : ربما فكر داجونيه في أن يكتب لنا « فلسفة طبية » ما ، كما سبق أن كتب « فلسفة بيولوجية » مختصرة . على أن « الخواطر » التي يقدمها لنا اليوم ليست هدفا في ذاته ، وليست نهاية في ذاتها ، بل هي طريق يود لو يؤدي الى شيء . . رحلة كشف يجد خلالها الفيلسوف والطبيب معا وبنفس الحركة التفكيرية ، متضمنات الفعل الوسيطى ، والقارىء لما كتب داجونيه يجد نفسه أحيانا وقد اصطدم بأشياء ، وأحيانا وقد سار في طريقه دون أن يشعر بأنه يسير في طريقه . وهو ألا يفعل هذا أو ذاك يصادف في « سيرته صيفا فلسفية » « لامعة » ، مثيرة بقصد ، هدفها وحيد لاشريك ولا بديل هو تنظيف الطريق ومحو آثار الاحكام المسبقة منه ، وبالتالي شحذ مشاعره له لموقف غالبا ما يكون « فوق نقدي » ، لا يخفى وراءه أية تشككية ، بل يظهر دائما أمامك أيها القارىء إيمانا كاملا بقيمة المعرفة وبصعوبة اظهارها وتحصيلها وأمامك ، ومن خلال أشد التحليلات تقنية وفنية ، ترى جانبا وقد أخذ يرتسم وجه العقل ، عقل ملتزم وملتزم دائما في المادة التي يصنعها تفكير عقلى ، أو ان شئت ، منطقى يصنع نفسه في الوقت الذي يصنع فيه الأشياء . لاحظ هنا أن « العقل والدواء » يأتي من نفس المنبع الذي ينبع منه « تكوين الروح العلمية » لباشلار ، ولعل من الأمور ذوات المغزى أن كتاب « العقل والدواء » ، الذى كان رسالة للحصول على الدكتوراه ، مهدى الى صاحب « تكوين الروح العلمية » بل وأن الأسلوب الذى كتب به ، يدل فيما يدل على مدى الأثر الشديد الذى تركه باشلار في نفس داجونيه

لكن إذا كان باشلار قد تحدث عن « عالم العلم » ، « مدينة ما علمية » ، وعن « مدرسة فيزيقية » ، تلاميذها باحثون عن الدليل العلمى والاثبات العلمى ، فقد ترك في مجال الظلال ودون توضيح ما كاف ظل وبقى في « المعمل التجريبي » دون أن يخرج علينا بنتيجة ملموسة إذا ما هذا المركز الصحى العلاجى الذى لم يشف مرضاه بعد ؟ والعاملون في مجال الصحة والجميع الازدواجى بين المريض والطبيب ، ومصنم العلاج الخ . . . ؟ أو بالأحرى نجد باشلار وقد بقى الى موته لا شق تماما بالطب أو بالأطباء ، بل لا يثق فيهما أبدا وحدث كان الأمر هكذا ، نجد داجونيه وقد أتى ليصلح من هذا الموقف ، الأمر الذى يعنى ولا شك أن بين التلميذ وأستاذه خلافا بل وربما خلافات قد تتسم هونها ، ولو أن المستوى المنطقى واحد عند كليهما وكذاك ، ولو أن كليهما يفكر في الحقيقة كما يجب أن يفهمها الناس بنفس « النفس الطويل » والتحمس الشديد ، تلك الحقيقة التى « تتالم طويلا » الى أن تولد وتخرج الى النور فجأة وما كتاب « العقل والدواء » في ذاته إلا هذا التفكير الجميل الرائع في هذا التحمس وتلك « الولادة »

وموضوع هذا التفكير هو « المادة الطبية » وصعوبة استخدامها . فلكي نصل الى تفكير منطقي عقلي ، والى « أضواء » هذا العقل ، لابد أولا ان نصمم على الذهاب الى الاشياء . وفي هذا بلا شك منهج مادي ، بالمعنى العقلي التطبيقي ، اذ ان داجونيه يريد ان يسير في طريق فلسفة تود لو تستدير لتبعد عن التفكيرية السيكولوجية المعروفة ، وعن الذاتية . . فلسفة تكشف للعكس محتوي وميلاد المواد ، الامر الذي يضيف عليها ثروة وتعقيدا . وهاك الالتزام العلمي يقوى ويشدد عنده على مستوى الدقة والتدقيق الشديد الذي تتصف به العلوم ، هذا على صورة تتابع لمراحل اقتراب منها تزداد دقتها شيئا فشيئا . ولقد كان برونشفيج يقول انه كان في الامكان انقاذ العالم اكثر من مرة لو ان النفوس كانت قد تمكنت من ممارسة مثل هذا التفكير . وداجونيه يرى ويثبت ان موقفا حقيقيا ذا صفة موضوعية من الممكن ان يستبعد الخيالات العائمة ليستند الى ايجابية محددة تتخذ صفة الخاصية الضرورية . . لان خاصيات الدواء - او خاصيات العلاج بالدواء - هي التي تسمح للمفكر بأن يقوم بدراسة ذات امتياز خاص . .

نكن ما معنى الدواء ؟ وما معنى العلاج ؟ انهما - او انه - في الواقع ذو قانون خاص به ، تظهر فيه واضحة تماما وعلى احسن صورة ، طبيعة العقل . فالمؤكد ان الدواء موجود ، وهو ان صح القول مادة موضوعية . لكن هذه المادة ايضا بحث دائم مستمر عن نفسها ، تتعدل وتتطور وتتغير . والدواء قوة متغيرة اكثر منها كائن ، شيء عارض ، مجازفة ، مخاطرة ويتعرض لخطر ما اكثر منها حقيقة . ولقد اوضح هذا الكتاب تمام التوضيح ان الخطا الاكبر الذي ترتكبه البشرية ، والذي يهدد دائما ابدا كل ما يأتي به الطلب من جديد ، خطأ مادي ، او خطأ المادية . اذ لا يوجد « دواء/مادة » . ولا بد لنا من ان ننبذ هذا السراب القائل بوجود دواء مؤكد ثابت يحمل في طياته عددا معينا من الآثار الثابتة والتي لا تخطيء ابدا . فالدواء الوحيد ، او المخدر الاوحد بصفته علة محددة ، أسطورة يجب اقتلاعها . . وكل دواء يوجد ونسط مضمون بشري ، وصناعته هو تدل اصلا واولا على انه لا ينتمي الى عالم الطبيعة ، بل هو ينتمي الى عالم « الثقافة » . . وبهذا نرى ان الاصطناعية تنصر على الطبيعية . وما دام الفن هو الطبيعة الحقيقية للانسان ، وما دام لا يوجد طب تأملي ، فانه ، لكي تعرف وتشخص ، يجب عليك ان « تتدخل » وان « تعمل » ، لا ان تتأمل . والفحص (الطبي) دعوة واثارة . . . وفكرة المنظر الذي نكتفي بتأمله تناهض الميتافيزيقية كما تناهض « العلمية » ، ولهذا فهي تناهض الطبيعة ايضا . فالمادة الأولية تحل تدريجيا محل الطبيعة . بل ونحن نستطيع التحدث عن علم الادوية - الفارماكولوجيا التي تنمو وتشكل

.. ونستطيع التحدث عن عهد « علم الجبر » . باعتبار أن كل دواء حقيقي هو عضو في أسرة ، وأن الأدوية هي التي تتولد الواحد عن الآخر ، بعضها عن بعض . فكما تم دفن المطلق الرياضي بصورة المختلفة ، نرى الآن داجونيه وقد أعلن موت المطلق العلاجي ..

هكذا تصبح الفكرة الرئيسية عند داجونيه واضحة تماما : ذلك أن علم الأدوية الحديث لا يرمى الى الفضول الى « الحد الأقصى » بقدر ما يرمى الى « الحد الأدنى » . وبتعبير آخر ، نجد أن العمل المباشر في الطب لا يلعب دوره الا نادرا ، اذ لا يوجد كون ثابت للشفاء ، لأن المرض ليس حالة ، بل هو « ديناميكية تطورية » ، والدواء الصحيح يجب أن يتخلل هذا التطور . وبذلك ولهذا لا يمكن وضعه في صورة « قانون » أو اضافة صفة « الشئئية » عليه . وأن تقول ان (ا) توضع أمام (ب) تكون قد قمت بعملية غير عملية ولا علمية .. وأن يصاب انسان بالجنون شيء يعنى في ذاته أن الشفاء من الجنون لا يتأتى الا بنسيان الجنون .. وخلية الكبد لا يبنى التفكير فيها أو البحث فيها بطريقة تشريحية ، بل ينظر اليها بطريقة فيسيولوجية ، بل بطريقة متغيرة . والكبد لا تتكلم من نفسها « بل ان العطب الذي يطرا عليها هو الذي يعبر عن تغيرات مرضية عامة » ، وهو يعنى أن الدورة الغذائية قد اصبحت بالعطب . وحيث ان المرض « جدلى » فمن الضروري ايضا أن يكون العلاج جدليا : هذا بمعنى ان على الطبيب المعالج أن يغير فعل الادوية بعضها ببعض : أن يقيم التعارض فيما بينها حتى يقوى مفعولها بهذا التعارض نفسه ..

ففيما يتعلق بالسل والاحتقان الناجم عنه - مثلا - لا يتردد المعالج في الجمع بين مبدئين يتعارضان فيما بينهما تعارضا جذريا : فهو يعطى في آن واحد مضادات حيوية وهرمونات . والهرمون يشجع الجراثيم على ان تعمل في جسم المريض . ووضح ان في هذا « جراحة » كبيرة ، لكن هذه الجراحة تؤدي الى اغراء الجراثيم بقصد القضاء عليها . فمن الممكن ان يكون « الشر » مصدرا لخير ما ، في حين يكون « خطرا يبعث على القلق » . هذا بمعنى ان المعالج يستطيع أن « يتواطأ » مع « العدو الداخلى » بأن يغريه ، كان يعطى للمريض بالسكر بعض السكر ، في حين يكون هذا المريض غارقا في مرضه ، أو ان يعطى الجسم الملىء باليوديات بعض اليود ، وأن يقدم للمدمن على الخمر بعض الكحول واخيرا - أن يستخدم عناصر ملهبة للمحاسب ببعض الالتهابات . ولعل عملية الحقن بالامصال هي المثل الذي يجب أن نضربه هنا .. اذ انه عبارة عن

اعطاء المرض للمريض بدلا من علاجه منه ، لكن بقصد شفائه .. وقد يكون من اهم الادلة على ذلك ايضا ما قدمه لنا العلم الطبى مؤخرا من امكان التخدير بلا مخدر ..

على ان مثل هذه التحاليل الفكرية لا تؤدي اطلاقا الى فلسفات غامضة تخص ما يسمى « الشفاء » ، انها تعنى فحسب ان من غير الممكن تعريف الدواء تعريفا جامدا ، لان الدواء يندمج فى السلوك العلاجى الذى « يناديه » هو ويكون اساسا له . وهكذا لا يمكن تعريف الدواء وتحديد تعريفا ملموسا الا عن طريق استخداماته وتحديد الاخطار التى ينطوى عليها ..

واذا نحر شئنا شرح هذا الموقف الفلسفى الذى يقفه داجونيه من الدواء لاضطررنا قبل كل شئ ان نتجنب الربط بينه وبين اى علاقة بالماركسية ، التى هى ابعد ما تكون عن تفكيره - ولقلنا انه موقف يخص المادية الجدلية ، وما من شك فى ان مثل هذا التعبير يفرض نفسه بنفسه حين نريد ان نعرف العلاج باستخدام ادوية يتعارض بعضها مع البعض الآخر . وحين نلاحظ ان من الضروري فى مثل هذا العلاج ان نعطى الحياة لما سوف نقضى عليه وان نستخدم ونفيد من العداء الجذرى الذى يقوم بين مستحضرين متعارضين لكى نحصل على القوة التى تنجم عن التعارض بينهما . ولعل علاجا كالذى يقوم على الجمع بين المضادات الحيوية والكورتيزون يعطينا مثالا حيا للفعالية التى تنجم عن اقامة التضاد بين الادوية . لكن لابد لنا هنا من ان نلاحظ ان هذه المادية سرعان ما تتخلص من صفة المادية فى ذاتها لتصبح فى نهاية الامر فعالة نشطة . وقد يكون من الاصول هنا ان نتحدث عن عقلانية لا تتناقض مع التجريبية ، الا وهى تفترض وجودها .. لان التجريبية اذا كانت لها قيمتها فى الخطوات الاولى من البحث ، وفى معاودة البدء ، فانها مطالبة بان تدرج فى محيط عقلى ومادى فى الآن نفسه . هذه العقلانية التى تذكرنا بعقلانية باشلار هى عقلانية تهتم بالتفاصيل ، عقلانية تسير فى طريق شاق ، عقلانية تدريجية ، هى فوق عقلانية . اصف الى هذا ان المرض كما قلنا جدلى ولا يمكن مهاجمته الا جدليا ، فان كان الامر كذلك فان الجسد نفسه يكون عبارة عن توازن مستمر قائم بين المتعارضات اكثر منه حقيقة فى ذاتها ، او حقيقة ممطاة ، انه سلسلة من افعال متوالية . وهكذا يجد علم الادوية مجاله النموذجى فى الجسم ، وهكذا يمشى هذا العلم من المتناقضات الفسيولوجية ويتسرب دائما الى داخل الجدليات الداخلية .

هنا يذهب المؤلف الى حد التحدث عن « دهاء الوساطات » ، ويأتى كتابه هذا كلاء عبارة عن دراسة دقيقة لاستراتيجية الالتفاف فى « الهجوم الدوائى » .

وترجع عظمة هذا الكتاب الى انه يدعونا الى التفكير — او كما قال عنه
ماشلار — الى ان نفكر فيما بعده ، هذا كما يحدث حين نقرأ اى كتاب ذا طابع
انسانى عميق . وواضح فى هذا ان داجونييه يحب الطب والاطباء ، لا باعتبارهم
طباً واطباءً ، بل بصفتهم أداة لتحقيق اقصى الفلسفة . فالؤكد انه لا يتحدث
عنهم مباشرة ، بل هو يحدثنا عن « المادية الطبية » . واذا كان من الصحيح
اننا نراهم فى هذا الكتاب بصورة جانبية ، وان افكارهم موجودة فى هذا المؤلف
الفلسفى ، فانها — هذه الافكار — تأتى هكذا . . بشكل هو فى آن واحد واضح
وناقص لا يتفق وتجاربههم . ان الاصح ان تقول ان الفلسفة الحققة هى التى
تكتشف عن الممارسة التى يقوم بها الاطباء . ولقد سبق ان كتب داجونييه
كتاباً بعنوان « الفلسفة البيولوجية » اوضح فيه انه اذا كان الاطباء لا يفلحون
احياناً فى الطب فان الطب لابد وان يفلح دائماً فى اللحاق بالاطباء . فما يريد
الطبيب هو ان يحقق احسن توازن ممكن بالقوى التى تكون لدى المريض اكثر
من ان يعمل على شفاؤه ، الامر الذى لا يعطى معنى كبيراً لاعطائه من جديد
قدرة كافية على ان يتحكم فى نفسه . ويكون هذا اصح كثيراً بالنسبة لاطباء
التجليل النفسى . واذا كان الهدف الطبى هو تحسين حالة البشر فان العلاج
معناه تحويل الانسان للانسان بقصد ابعاده — او تخليصه — من مصيره
البائس . . كما فعل فاوست . ولنلاحظ هنا ان العلم الى يومنا هذا قد
اهتم اكثر ما اهتم بما يسمى فى الاساطير القديمة « ارادة برومئية » الرامية
الى السيطرة على العالم الخارجى . والطب يأتى بعد ذلك ، وهو اكثر من
السياسة . معارض للمصير ، وكل طب حقيقى جدير بهذه التسمية لابد وان
يكون انسانياً يفترض علاجاً سيكولوجياً ، ويتخطى حدود الوجودى ، ويتضمن
« الاجتماعى » بداخله . . وبذلك يربى الطب — لا لكى ينصرف الى نفسه
بل ليتحقق تحقيقاً كاملاً متكاملًا — يرمى الى ان يصبح جماعياً ، و الى ان يحتل
مكانه الكامل فى عالم الانسان . .

المراجع

DAGOGNET (François), Philosophie biologique (Presses Universitaires de France).

— La raison et les remèdes (Presses Universitaires de France).

مغزى الجنون

كما يراه : ميشيل فوكو*

كتب ميشيل فوكو مؤلفاته ليكرس فكره أساسا لتاريخ الطب . إلا أن تعبير « تاريخ » هذا يحتاج إلى شيء من التوضيح والتحديد . اننا نتساءل أولا ، هل المقصود « حفريات » الطب ؟ أم تاريخ الطب ؟ والذي يتساءل هنا هو داجونييه ، لأن الواقع يدلنا ، حين نقرا تلك المؤلفات — على أن ميشيل فوكو يفكر تفكيرا من نمط تفكير كانط ، حول مصير الطب .. ونقلا ، وصفه هو نفسه بأنه فلسفة نقدية باعتبار أنه يبحث — خارج نطاق الحدود الحسية — عن تحديد الشروط الممكنة للتجربة الطبية . لكن كانط وجد آراء معطى معين ، أى آراء علم ثابت : فالنقد بدا من هذه الحقيقة التى تقول بأن عندنا معرفة . وفيما يخص الطب تختلط الحفريات والتاريخ أحدهما بالآخر . وبذلك يجب علينا أن نرسم تاريخا « سفليا » ، خافيا ، لا يرمى أو لا يفرض سلفا أنه يؤدي بالضرورة وبصورة موحدة إلى علم يصير ثابتا دائما ، مؤكدا لا يتغير ولا يتحول . اننا نلاحظ اليوم أن الاحتمال والضرورة ، احتمال وضرورة الطب مرتبطان « بحقيقة فحواها أن هناك لفة ، وأنه توجد في الأقوال التى لا حصر لها ، والتى ينطق بها الناس ، معان تجسدت وتخططنا ، وتنتظر في الظلام لحظة وعينا لتصل بنا إلى النور ونبدأ الكلام » . ومن هنا يستخلص درس أساسى فى ميدان نظرية المعرفة هو : أن ما يراه الإنسان ويكتشفه يعتمد على مجال محدد تمنعه من رؤيته اشكالية اللحظة . ولقد كتب فوكو مؤخرا كتابا بعنوان « الكلمات والأشياء » طبق فيه « منهجه الحفرى » ، ليس على الجنون فحسب ، بل كذلك على الطب بأكمله ، بل وعلى مجموع العلوم الانسانية . ولقد وصل المؤلف فى هذا إلى درجة من السيطرة الكاملة على منهجه هذا ، وفى انتظار مؤلف آخر يختص كله بالعلوم المنهجية ، هذا ، بعد أن أوضح بالشرح والتفصيل كل ما افترضته المؤلفات السابقة فى هذا المضمار .. وأوضح بالتالى ما يمكن تسميته « نهاية الإنسان » : أن

Michel Foucault

تاريخ الأفكار يصبح نوعاً من قراءة المعاني الموضوعية التي تسيطر على البحوث في عصر ما . وقد يكون من الأصوب هنا ألا نتحدث عن « التاريخ » باعتبار أن نظم وبنيات حضارة ما تقدم إلينا دون أن يكون فيها ما يوضح لنا أو انتقالها من نمط إلى نمط آخر . فعلم الحفريات بوجه عام هو دراسة الأبنية التحتية ، دراسة تاريخ الوجود السابق لزمن ما من الأزمان ، أنه تحليل الدور السفلى الذي يجعل ميلاد العلوم ممكناً . وفوكو يطلق على مجموع هذه المقولات الموضوعية ، على تلك العناصر التي تتمتع بوجود شبه متعال ، والتي تحدد ميلاد ونهاية المعارف . . يطلق عليها تعبير « ابيستمي » أو « المعرفة » . فالمنهج الحفري هو بالتالي دراسة هذه « الأبيستمي » لعصر معين ، على نمط الدراسة التي قام بها نيتشه للمنهج التكويني الجيني التطوري ، وعلى نمط تلك التي قام بها ماركس للبناء التحتية . فهذه المناهج لا تهتم بإظهار التعارض بين نظرية وأخرى ، بل تتطلب منا أن « نحفر » « من تحت » وأن نكشف عما يدلنا على شيء ما وبهذا تكون وجودية سارتر قد أصبحت عتيقة حيث نخطأها إلى ما بعدها عتيقة بقدر ما أصبحت عتيقة أيضاً فلسفات الذات ، وبقدر ما تركت الميتافيزيقا مكانها لتفسحها إلى ضرب من الاونتولوجيا . وكما هو الشأن في الكتاب الرائع « مشكلة الحقيقة في فلسفة نيتشه » ، الذي قدمه لنا جان جرانويه ، تصبح اللغة هي المسألة الجوهرية ، لا باعتبارها فعلاً يقوم به شخص متكلم ، بل بصفتها حقيقة موضوعية بنيانية . والإنسان اليوم يسير نحو الهلاك كلما ازداد يريق الكائن اللغوي في أفقنا . لقد كتب فوكو مقالا في مجلة « كريتيك » (النقد) في يونيو عام ١٩٦٦ بعنوان « التفكير من الخارج » قال فيه : « إن النفاذ إلى لغة يستبعد منها الشخص / الذات ، وظهور انعدام التوافق الذي قد لا يكون له حل ، بين ظهور اللغة بصفتها كيانا قائما وبين الوعي بالذات وهويته إن هو اليوم إلا تجربة ظهرت أولى بوادرها في نقاط كثيرة مختلفة في مجال الثقافة : في مجرد الحركة التي تجعلنا نكتب وفي مجرد محاولة تشكيل اللغة وفي دراسة الأساطير وفي علم التحليل النفسي ، وفي البحث أيضا عن هذا اللوجوس الذي يمثل مكان الميلاد للعقل الغربي كله . ها نحن أولاء أمام جو طالما ظل خافيا علينا لا نراه : وهو كيان اللغة ، الكائن اللغوي الذي لا يظهر إلا باختفاء الذات . » ولذا نستطيع التحدث عن « السير السلس المستمر للغة لا يتحدث بها أحد ، بمعنى أن كل إنسان لا يرسم فيها إلا « ثنية من ثنايا قواعد اللغة » . وبمعنى أن طبقات « المحسوس » ، أو الملموس ، أو كذلك « المعاش » الذي نعيشه ، تنتمي جميعاً إلى مملكة « اللامعروفة » . ذلك أن

التفكير والكلام وحدة لا تنفصل ولا تنقسم عناصرها ، بعيدة عن ان تقدم لنا
ظاهر ما نعرف في بساطة خالصة ، فتشكل « المكان الذى يمكن ان تتولد
منه كل معرفة » . ورغم ان فوكو بعيد هنا عن الماركسية فانه يتفق مع كل من
التوسر ، وسانس جانجلهم ، ولا كان ، وليفى شترواس . . . ولنذكر ان
الكتب السابقة التى قدمها فوكو تؤدي او ادت فعلا الى هذا الشرح ، اذ هى
توضح . . لا ان هناك ذاتا تتكلم ، بل ان هناك كلاما نجده فى الحلم وفى الطب
وبخاصة فى الجنون .

كان فوكو قد قدم عام ١٩٥٤ كتيباً عظيماً عنوانه « المرض العقلى
والشخصية » بين فيه ان جذور المرض العقلى لا يمكن ان توجد الا « فى
التفكير فى الانسان نفسه » ، او بالاحرى ، فى الابنية الاجتماعية . وقدم فوكو
بعد ذلك مقدمة طويلة للدراسة التى سبق وقام بها « بنسوانجر » (ثم
ترجمت) بعنوان « الأحلام والوجود » ، قال فيها (فوكو) ان الأحلام ليست
موضوعاً فحسب ، بل هى كذلك طريقة للمعرفة . وقد سبق او ذكر هذا
فى رسالته عن « الجنون » التى ناقشها عام ١٩٦١ ، وقال ان الصور ليست
نسيجاً للأحلام ، بل انها ما يحتجزه الشعور بصورة ، او ما يعيد تركيبها
وبناءها . هذا بمعنى ان حركة الخيال تنجس نحو اللحظة الاولى للوجود والتى
يتم فيها التكوين الاصلى للعالم . والأحلام هى تلك اللحظة التى نجدها دائماً
فى الروح الرومانسية حيث تتولد الذات ويتولد الموضوع ، الشخص والعالم
معاً قبل ان ينفصلا . فى هذا نرى التقارب بين الأحلام والجنون . وبهذا يكون
هدف الفكرة هو التعريف بالانسان قبل أى « تقسيم » - أى قبل تلك اللحظة
التي لا يمكن ان نتخذ فيها العقل وسيلة للعمل والتفكير الا بعد ان نشعر
باللاعقل وننفصل عنه . وحيث ان التحليل النفسى - رغم انتقدهم الذى يقال
انه طرا عليه فى هذه الآونة الأخيرة - لم يفهم الجنون حق فهمه . لذا نجد
فوكو اخذ يهاجم بشدة ونجده بدلاً من ان يكتب تاريخ لفة ما ، ينشئ علم
حفريات « السكوت » . وصحيح ان كتاب « مولد العيادة الطبية » عام
١٩٦٣ كان اكثر تفاؤلاً ، لكن مع مجيء كل من الاطباء الفلاسفة « بيشسا »
و « بروسية » ، انفتحت النظرة الطبية على الحقيقة ووجدت طريقها الى
الجسد . غير ان مرض النفس - كما يقال - اشد غموضاً من مرض الجسد ،
بحيث يلقى مشكلات اكثر ايلاًما ، لان الجسد يخفيه اكثر مما يكشف عنه . .

ان فوكو يشعر بكثير من السرور ووضوح الفكر حين يبحث فى الجنون .
ولذا يميل ميلاً تلقائياً للادباء وأهل الفن والشعراء ، كما يشعر بشيء من

الحثين ازاء احتجاجاتهم ضد هذا العالم الذى يريد أن يسىء الى فهمه وتفهمه . ذلك ان الانسان الحديث قد امتنع عن « فلسفة » الجنون حيث جعل منها مرضا عقليا . اذ طالما تكررت على لسان الناس ، والأطباء من امثال بينل ومن جاءوا من بعده ، ان الجنون مرض خطير ، ولذا نجدهم وقد القوا عليه « نظرة » ثابتة أدت الى هدم موضوعه . واذا اقمنا مقارنة بين أطباء الجنون - أولئك الذين أسموه خطأ ، مرضا عقليا - وبين أطباء الجسد من امثال بيشا وبروسيه ، لوجدنا أن أطباء « الأمراض العقلية » على خطأ تام وشديد ، لأنهم اتبعوا المنطق السائد في دول الغرب وقالوا بضرورة انكار قيمة الجنون لكنه في الحقيقة يمثل « حالة » عميقة وغامضة من حالات الانسان .

هكذا أراد فوكو أن يبحث في الجنون في منطقة وراء الحاجز الذى يفصل بينه وبين الشخصية الانسانية ؛ ولهذا فان دراسته عنه ليست دراسة طبيب اختص بالعلاج النفسى ، لان الطب النفسى لم يتعد الى اليوم بعد مرحلة الحديث عن الجنون فحسب ، أما حديث فوكو عنه فهو حديث مؤرخ ، مؤرخ نفسى يكتب ليتحدث عن « تاريخ الجنون نفسه وفي حيويته وقبل أن يخضع للمعرفة » . فقد كان يمثل في محيط العالم والانسان والموت صورة من صور العالم الآخر . لكن الانسانية منذ « ايراسم » (١) أخذت تهتم أكثر وأكثر بعالم « الكلام » . لكن هذا التحليل النقدي لم يخل من جانبه المؤلم عند كل من « بوش » و « بروجيل » . فهناك « مركبة المجانين » التى تحمل على ظهرها وجوها منفعلة وتفوص في ظلمات الدنيا ، وسط مناظر يجرى فيها ، حديث عجيب ، عن المعرفة في ادوارها السابقة على العلم ، وعن عالم تظهر فيه تهديدات الحيوانات الوحشية وعن نهاية العالم . والحساسية ازاء الجنون ترتبط بالاعتقاد في وجود كائنات متعالية وهمية . والجنون عند مونتني موجود داخل العقل المفكر باعتباره نقطة حادة وخطيرة ؛ أو كما قال جوزيف دى ميستر عن الخرافة ، يحتل مكانا متقدما في طريق الدين

وفي القرن السابع عشر تختفى هذه الناحية الايلامية والمؤلة ، على الاقل لدى من كان تفكيرهم واضحا . فالجنون عند مدرسة « الباروك » ينتهى الى السكوت ، ويوضح هذا اشكالية ديكارت توضيحا تاما ، حيث يقول هذا الفيلسوف ان من الضرورى حماية العقل المفكر من الخطأ ، وذلك عن طريق

(١) ايراسم : نيسس هولندى ذو نزعة انسانية قدم الدين بعيدا من الطقوس الكنسية (١٤٦٩ - ١٥٣٦) . (المراجع) .

الشك الذي هو « بطولة » الإرادة لكن العقل المفكر في نظره لا يمكن أن يضم أدنى أثر للجنون لأنه هو نفسه السيطرة على النفس ، في حين أن الجنون هو عكس ذلك . معنى هذا أن من الممكن أن يكون الإنسان مجنوناً في حين لا يمكن أن يكون التفكير مجنوناً أو جنونياً ، وبمعنى أن العقل والجنون يستبعد أحدهما الآخر تماماً وجذرياً . على أن تفضيل العقل ، وهو أمر يستبعد اللاعقل ، يتم في إطار أخلاقي ، أي أن رفض « الشيطان الخبيث » هو نفسه رفض إرادة مجنونة . واستبعاد الجنون هذا يتحقق بالقوانين عن طريق « العزل » أو « السجن » . وحيث أن الجنون قد أصبح الآن محبوساً ، أو منقياً . فإن من الضروري كذلك حبس المجنون حتى ولو كان من « مجانين الملوك » مضحكى القصور . لأنه لا مكان له في مجتمع الناس الأحرار « الأصحاء » فإذا كان الشاعر المفكر سرفانتش ما يزال على قيد الحياة لحبسناه . . . ؟ ان الحبس مقولة حقيقية من مقولات العصور الكلاسيكية القديمة ، وهو بالذات الذي يعمل فوكو على استخلاص معناه بعمق أكبر حيث يرى أن القرن السابع عشر قد قطع به الصلة بين العقل واللاعقل ، ولم يكن إجراء الحبس إلا التعبير القانوني عن هذه القطيعة بينهما ، وتستمر هذه القطيعة أيضاً في عصرنا تحت صورة العلاج الطبي ذي الدوافع الخيرة للمريض .

كان العصر الكلاسيكي يرى في مختلف صور الجنون تجسيدا لكل صور « العيوب » ، فحبس المجنون مع مرضى بأمراض سرية ، ومع المستهترين ومرضى الخمر ، ومع الذين يعانون من الجنسية المثلية ، لأمر ذو علاقة بالشر وبارادة شريرة . والحبس له مغزى وله صفة أخلاقية أكثر منها طبية . وإذا كان الجنون ينطوي على فضيحة ما فذلك أن المجنون قد اختار اللاعقل وفضله على العقل ، أي أنه فضل الناحية الحيوانية في الإنسان ما دامت هناك أقفاص يعرض فيها الجنون ، وحيث أن ملاجئ المجانين تتخذ صورة أقفاص حدائق الحيوانات . أضف إلى هذا أن ملجأ العزل مكان يجري فيه إصلاح وتوبة ، ومن هنا نجد صفة التقديس . . الأمر الذي لا يمنع الإنسان السليم من أن يقرأ في هذا الملجأ أو ذاك ، وكما لو كانت أمامه مرآة يرى فيها نفسه ، مسار الحركة التي تهدده بالسقوط في الحيوانية .

على أن هذا التفكير المنطقي يفترض أن الجنون يبدأ تماماً حيث تنوء العلاقة بين الإنسان والحقيقة ، فالجنون لا يمكن أن يظهر ، ولا يمكن أن نتكلم عنه ، إلا « من الخارج » . والقرن السابع عشر لم يقدم لنا « حديث الجنون » بل قدم لنا « حديثاً عن الجنون » ، وهذا الأخير هو بنفسه وفي ذاته حديث مخرف ، أو حديث هذيان نوع من خليط يضم الأحلام والمخاوف .

وبالنسبة للفيلسوف - مثلاً مالبرانش - يتكيف الجنون بحيث يطابق الخيال الخالص باعتباره عقلاً لعمى أو عقلاً أصيب بالعمى ، أو كما يقول فوكو ، انه عقل مبهور ، بالمعنى الذى يريده نيكول لهذه الصفة حين كان يتساءل عما اذا كان القلب يشترك ، وله نصيب فى كل « الأضواء البهرة » للعقل . لهذا لم يكن فى القرن السابع عشر أدب للجنون . فكيف تكون له لغة يمكن أن نعتبرها حقيقة ما دامت لا توجد حقيقة إلا بالعقل وبطريق العقل ، وما دام العقل يسبعد الجنون ؟ لابد أن ننتظر ظهور قصة « ابن أخى رامو » للكاتب ديدور (القرن الثامن عشر) ومن بعدها وبمعنى معين وغامض نوعاً ، مؤلفات « الكونت دى ساد » حتى يستطيع الجنون أن يتحدث عن نفسه ويقول فى حديثه : « أنا كذا .. وكذا .. » . أنا نجد فى قصة « ابن أخى رامو » هذه كل ما سيقوله الجنون عن نفسه ، ابتداءً من « لوك » وفولتير وهيوم الى نيتشه وأنتونان آرتو . « وما يقوله الجنون عن نفسه هو بعينه بالنسبة الى فكو وشعر مطلع القرن التاسع عشر ، وما تقوله كذلك « الأحلام فى خليط من الصور : انه حقيقة الانسان الأزلية القديمة ، القرينة منا ، والساكنة تماماً ، والمهددة بشدة .. فهو حقيقة تحت كل حقيقة ، أقرب ما تكون من مولد الذاتية .. حقيقة واسعة منتشرة فى بطن الأشياء ، حقيقة تمثل عمق فرادية الانسان والصورة الاتساعية للكون » . هنا نجد انفسنا مرغمين على أن نقرأ فى هذا الكتاب التنظيم الذى قدمه لنا البريجان عن « الروح الرومانسية والأحلام .. » .

إن الجنون لا يوجد إلا فى مجتمع ما وبالنسبة له . انه حقيقة حضارية تتعلق بالحضارة . وتاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى يدل على ان طبيب الأمراض النفسية لم يفعل شيئاً أكثر من انه أنشأ ، أو كتب ، فصلاً عن علاج الجنون دون أن يودى هذا الفصل الى علاج ما دام الجنون ليس مرضاً بالمعنى الذهنى ، أو الجسدى الفسيولوجى لهذه الكلمة . على أن رؤية المريض لشيء ، « وأشياء » ، أى « تصور أشياء » لنفسه ، أمر لا يعنى أبداً أن الجنون يتحدث عن نفسه ، بل يعنى أن هذا الجنون فى نظرنا نحن جنون وفى نظر الفيلسوف « شيء تجريبى » يجب أن نصل الى أعماقه ، وفى نظر العلم « انقضاء » أو جنون ظواهرى يمكن وضعه مع « الخطأ » ، ولو أنه يتعين على العلم أن يفهم انه أيضاً موضوع لتساؤل الانسان عن الانسان ، بحيث يكون هذا التساؤل مستمراً فينا . ويقول فوكو هنا : هذه هى قوة الجنون ، انه هو الذى يفصح عن السهر غير المفهوم فى الانسان ، وهو أن نقطة سقوطه هى بعينها فجره الأول ، وأن ليله ينتهى مع نفس اشعة الضوء التى طالعت فى صفرة ، وفيه تصبح النهاية بداية جديدة .

المراجع

FOUCAULT (Michel), Maladie mentale et psychologie (Presses Universitaires de France).

— Histoire de la folie à l'âge classique (Plon).

— Naissance de la clinique (Presses Universitaires de France).

— Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines (Gallimard).

— La pensée du dehors, in Critique (juin 1966).

Sur Michel Foucault :

DAGOGNET (François), Archéologie ou histoire de la médecine (in Critique, mai 1965).

البنائية عند : كلود ليفي شتراوس*

البنائية هي المنهج الذي ساعد العلوم الانسانية في هذا العصر على تحقيق تقدم عظيم . وليفي شتراوس هو سيد البنائية في فرنسا ، الذي رأى ان يبدأ من تطبيق نموذج لغوي على الانثروبولوجيا ، وعلى العلوم الانسانية . وكان « سوسور » (١) مؤلف « دروس » في علوم اللغة العامة ، هو الذي أوحى له بذلك في بادئ الأمر . ففي الوقت الذي كان فيه علماء اللغة أمثال ميه (٢) وفندرييس (٣) ظلوا يحاولون شرح تطور اللغة بربطها بتطور المجتمع فان سوسور لم يعد يهتم بالبحث التكويني التاريخي ، وقلب العلاقة بين النسق والتاريخ . وقد ميز عالم اللغة بين اللغة باعتبارها مجموعة من المواضع المتفق عليها والتي تتيح استخدام اللغة وممارستها عند الأفراد وبين الكلام الذي يمثل تلك الممارسة نفسها .

وموضوع علم اللغة هو نسق « الرموز » نفسه . وهو نسق يتولد من التحديد المتبادل بين السلسلة السمعية عند الشخص الذي يتكلم ليعنى شيئاً . والسلسلة التصورية للشيء « المعنى » . هذا النظام عبارة عن « بنية » . فمعنى لفظ ما لا يتحدد بعلاقته ، بل يتحدد بعلاقته بالكلمات الأخرى في اللغة ؛ فالدلالة هنا تفاضلية . وعند تطبيق ليفي شتراوس لهذا النموذج في التحليل على الانثروبولوجيا ، فانه احتفظ بروحه التي تتعارض مع النزعة التاريخية لأن البنائية عملية تجميع تعمل دون اهتمام بالتاريخ . وهي مع ذلك تختلف عن أية نظرية من نظريات الشكل (في مقابل المضمون) فالشكلية والبنائية تختلفان وتنفصلان أحدهما عن الأخرى بسبب اختلاف موقفيهما من الوجود العيني . فالبنائية ، على عكس الشكلية ، ترفض

• Claude Lévi-Strauss

Saussure (١)

Mellé (٢)

Vendryés (٣)

التعارض بين المجرد والعينى ، كما ترفض منح أى امتياز للمجرد ؛ فالشكل عندها يتحدد عن طريق مادة غريبة عنه . وليس للبنية محتوى متميز ، انها هذا المحتوى نفسه مأخوذاً فى منظومة منطقية باعتباره خاصية من خصائص الواقع . وبهذا المعنى فان البنيانية تتعارض مع الشكلية ، بالرغم من انها متولدة عنها ، وقليل من البنيانية يبعدنا عن العينى الملموس ، لكن كثيراً منها يعيدنا اليه . والتفكير البدائى ليس سابقاً على التفكير المنطقى ، بل هو منطقى ، انه التفكير عندما يعمل على مستوى اولى هو مستوى العينى ، انه منطق العينى الملموس .

واقدر طبق ليفى شتراوس اول الامر ، وعلى احسن صورة ، منهجه على دراسة نظم القرابة . وهذا النظام ينشأ فى الواقع كاللغة تماماً ، لا على مستوى الالفاظ المفرد ، بل مستوى العلاقات الثنائية : « الزوج والزوجة » ، « الابن والاب » ، « الشقيق والشقيقة » ، « والخالة والابن الشقيقة » الخ . . . والقرابة مثلها مثل اللغة وسيلة اتصال لا تنمو تلقائياً ابتداءً من موقف حاصل بل تنمو وفق نظام تحكمى من التصورات ، « انها ليست صيغة بيولوجية » ، بل هى « نسب » بمعنى ان قواعد الزواج تضمن مسيرة الزوجات داخل المجموعة الاجتماعية ، وبهذا يحل النظام الاجتماعى للقرابة محل نظام علاقات الدم المشتركة ذات الاصل البيولوجى . فالقرابة اذا « لغة » ما دامت تتضمن قيام نمط اتصال معين بين الافراد والجماعات . وكون « الرسالة » تكون هنا على ايدى زوجات مجموعة بشرية تسير بين مختلف المجموعات ، لا بكلمات تنتمى الى مجموعة معينة وتدور بين الافراد فان هذا لا يغير شيئاً من تشابه الظاهرة فى الحالتين . ان اللغة مبادلة ، واتصال وحوار ، وهذا ما يحدث فى الزواج فتبادل « الرموز » كتبادل النساء ظاهرتان متشابهتان يمكننا ان نطبق عليهما سواء بسواء نفس المنهج البنيانى . ومنع الزنا هو القاعدة الاساسية التى توصل الانسان الى الحياة الثقافية (الاجتماعية) ، وهو يمثل قاعدة المهر احسن تمثيل ، وهو يمنع الزواج بالام ، او بالشقيقة ، او بالابنة . لكن اكثر من ذلك واهم لانه هو الذى يحرم الام والشقيقة والابنة على الآخرين . . . « فالمبادلة تحتوى على اكثر من الاشياء المتبادلة » انها تحوى على علاقة التبادل ، ولذا فان أى زواج يعتبر لقاء مأسوى بين العنصر الطبيعى والعنصر الثقافى ، بين النسب والقرابة ، ولقد تطلب ظهور التفكير بالرموز ان تكون النساء كالاقوال اشياء متبادلة . والواقع انه هذه هى الطريقة الوحيدة التى تؤدى للقضاء على التناقض الذى يجعلنا ننظر الى المرأة الواحدة من زاويتين مختلفتين : الاولى بصفاتها موضوع رغبة خاصة ، وبالتالي مثيرة للغرائز

الجنسية والتملك ، والثانية باعتبارها ذاتا تأخذها على أنها ذات وعلى أنها ترغب في الآخر ، أى أنها وسيلة لربطه بها في الوقت الذى تترك نفسها ترتبط به . فاللغة باعتبارها قانونا لا باعتبارها معنى ، هى النمط الرئيسى لكل تنظيم .

يطبق هذا المنهج نفسه على تحليل شخصيات الاساطير ، فليفى شتراوس يرى ان العقل الانسانى واحد ، وان التفكير الاسطورى ليس تفكيرا قبل منطقي ، بل هو تفكير منطقي على مستوى المحسوس تفكير تصنيفى يستخدم مقولات تجريبية « مثل النضج والنيء ، أو الفض « الطازج » والفاسد ، أو المبلل والمحترق الخ . . » باعتبار أنها أدوات تصويرية حقيقية تستخدم فى استخلاص افكار مجردة وترتيبها فى عبارات . . وليس محتوى الاسطورة هو أهم شئ فيها ، وابع خطا هو ان تفسر كل رمز على حدة وفى ذاته ، على طريقة نماذج يونج ، لان الرمز لا يستقل بذاته ازاء اطاره الموجود فيه ، ولان مغزاه فى موضعه الذى يوجد فيه وتكون حقيقة الاسطورة فى « العلاقات المنطقية المجردة من المحتوى او بالاحرى العلاقات التى تستغرق خواصها الثابتة قيمتها الوظيفية ، حيث ان العلاقات المتشابهة يمكن ان تنشأ بين عناصر اكبر عدد من محتويات مختلفة » هكذا توجد موضوعية وبنائية للأساطير . . وليفى شتراوس لا يدعى أنه يريد أن يوضح لنا « كيف يفكر الناس فى الاساطير ، بل يريد ان يبين كيف تعمل الاساطير فى تفكير الناس ودون وعى منهم » . . ويريد ان يوضح كذلك على اقصى تقدير كيف تعمل الاساطير فيما بينها وتنشئ تفكيرا ويستهدف الفيلسوف دائما ربط فكرة الحديث الكلامى بفكرة الشخص « أما رجل العلم فهو لا يتبع هذا المنهج » وبالنسبة له فان الاساطير فى مجتمع تمثل لغة او حديث هذا المجتمع وهو حديث لا مرسل له ، لا متكلم يتكلمه ، حيث تجمعه كما يجمع عالم اللغة شتات لغة غير معروفة جيدا ليحاول ان ينشئ قواعد لها . . قواعد تلك اللغة ومجموعة من اساطير ما تشكل مجموعة متبادلة ؛ فمثلا نجد فى اساطير وقصص الهنود فى الأمريكيتين نفس الافعال تنسب لحيوانات مختلفة ، وفهم معنى لفظ معين هو نقله تبادلا وبالتوالى فى جميع السياقات التى يمكن أن يوجد فيه هذا اللفظ . والعالم المشتغل بعلوم الانسان والحيوان يفعل نفس الشئ ؛ بمعنى أنه اذا ظهر النسر يوما نهارا وظهر البوم ليلا واديا نفس الفعل ، فانهم يخلصون من ذلك الى ان النسر بوم نهارى ، كما ان البوم نسر ليلي الامر الذى يعنى أن المتعارض المطلوب هو الذى يقوم بين النهار والليل . واذا قارنا هذه

الأسطورة بأساطير أخرى لوجدنا أن النسب واليوم يتعارضان مع الغراب ، في حين أنهما يتعارضان فيما بينهما تحت زاوية الليل والنهار ، وتتعارض هذه الطيور ثلاثتها مع طائر البط (مثلا) تحت زاوية جديدة هي زاوية الأرض والسماء . أو كذلك زاوية السماء والماء . . وعلى هذا المنوال وبهذه الطريقة نستطيع أن نعرف ونحدد قدما « عالم القصة المسروقة » وهو عالم قابل للتحليل بتغييرات التعارض المترابطة أو التي ربطها بعضها ببعض داخل كل شخصية على حدة ، شخصية تكون حسب تعبير جاكوبسون « حزمة من عناصر متباينة وتفرقية » .

هل لنا ، وقد وصلنا الى هذه النتيجة ، أن نتساءل عن معنى تلك الأساطير ؟ وما هو أقصى معنى تؤدي اليه هذه المعاني التي تعنى بعضها بعضا ؟ لا بد أن نجيب على هذا بأن الأساطير تدل على الروح التي أنشأتها بواسطة العالم الذي تمثل هذه الروح أحد أجزائه . هكذا يمكن أن تتولد تلك الأساطير في وقت واحد بواسطة الروح التي تسببت فيها ، وتنشأ من خلال تلك الأساطير صورة للعالم رسمت معالمها مقدما في بناء تلك الروح .

هذا المنهج يتضمن في نهاية الأمر فلسفة تشمر بها في جميع مؤلفات ليفي شتراوس ، وخاصة في كتاب « التفكير الوحشي » ، أن هناك تفكيرا منطقيا يوجدان باطنين في كل من الطبيعة والحياة . وإذا أردنا معرفتهما فلا بد أن يمرأ من خلال التطور وبواسطته . والذات هنا ليست هي التي تشكل الموضوع ، بل أن الذوات لا تشكله ، على العكس من ذلك فإن الذوات تتشكل بفعل تداخل الروح الموضوعية . لا وجود هنا لكوجيتو فردي على طريقة ديكارت ، ولا لكوجيتو اجتماعي على طريقة سارتر . حيث أن فكرة كيان داخلي للإنسان هي التي يعارضها شتراوس . ولهذا يقول : « أن الذي يبدأ بوضع نفسه في خضم البدايات المزعومة لك « أنا » لن يخرج منها أبدا . فالبنائية ترسي قواعدها على المستوى الذي يصبح فيه التنظيم نسقا ، دون علم التفكير . ومع هذا فإن ليفي شتراوس « نصف كانطي » حتى أن ريكور « استطاع أن يقول عن فلسفته أنها فلسفة ترنسندنتالية ، لكن بدون ذات . لكن هل هي ترنسندنتالية حقا ؟ صحيح أن فكرة البنية فكرة ضرورية عند كانط وبهذا المعنى تصبح البنائية ذات صفة كانطية . لكن البنيات هنا ليست مقولات للذات ، بل هي بنيات في الأشياء ويقوم العقل بعكسها على صفحته ، لهذا فهي مختلفة تماما عن بنيات كانط . وباختصار فإن البنائية ترمي الى قانون عالمي لأنها تؤمن بنهاية لتجميعات « بنيائية » ممكنة . ذلك لأنه لا يوجد إلا تفكير واحد :

وهو التفكير « الوحشى » يوجد لدى الجميع ، ويشكل مع التفكير الحضارى علاقات « زمالة » ، لا علاقات « بنوة بأبوة » . . هكذا ترى البنيانية انها تستطيع الوصول الى بناء ، او الى الكشف عن جدول للمقولات بواسطة علم الانثروبولوجيا وليس عن طريق الاستنباط الترنسندنتالى او الميتافيزيقى .

ان ليفى شتراوس يقول بوجود بناء تحتى صورى ، تفكير لا شعورى ، او تفكير ارهاصى للروح الانسانية ، ويقول بوجوده فى باطن النظم الاجتماعية ، كما لو كان علمنا او معرفتنا موجودة وجودا مسبقا فى الاشياء ، وكما لو كان النظام البشرى للثقافة نظاما آخر فى الطبيعة ، فالبنية تمارسها الدوات التى تعيش فى المجتمع من تلقاء نفسها . « وهو بالآخرى الذى يمتلكها ولا تمتلكه هى » ، ان الحقيقة أكثر من الانسان . . والحقيقة من خلال الانسان هى موضوع البحث الذى يقوم به ليفى شتراوس . . وهو بهذا ، وان صح القول ، فى الطريق الى تقديم المادية الوحيدة التى تتمشى مع هذا العصر ، والفلسفة الوحيدة اللاحادية بمعنى الكلمة . قيمة الاسطورة عنده تأتى من انها تنويع ضخم فى شكل مبدأ السببية . ووظيفة السحر انه يقدم للانسان صورة طبيعية . أما الدين فوظيفته انه يعطى الطبيعة شكلا بشريا وكلا الشكلى يرتبطان دائما احدهما بالآخر ، لكن تختلف جرعة كل منهما عن الآخر . افلا يمكن ان تكون الاسطورة - وهى أكثر موضوعية - أرفع من الدين وأكثر ذاتية منه ؟ ان التفكير الوحشى يكشف عن الكثير فى حياتنا ويعرفنا بالانسان وبالثقافة ؛ وهو وان كان يقف فى وجه أى تغيير ، ويحب النظام وثبات الحال ، فانه رغم ذلك يتوسط بين الطبيعة والثقافة ويربط الرمز باللموس . . وحيث ان العقل هو أيضا شىء فان عمل هذا الشىء الذى يقوم به وظيفيا هو الذى يعلمنا عن طبيعة الاشياء ، فحتى التفكير الخالص يتلخص فى « ادخال » الكون فىنا . « وانا نستطيع ان نجد اكمل شرح وتعليل لهذه الحقيقة فى النظريات الرياضية والفيزيائية . لكن هناك فى نفس الوقت عند ليفى شتراوس ناحية انسانية ، هناك تفكير انسانى ، حيث نجده وقد أخذ يندد بما يمكن ان نطلق

عليه النزعة إلا انسانية التي توجد في أساس كل اتجاه نقيم فيه تشبيها
مزيفا للقطعية أو للجنون . فالوهم الذي يدعونا الى القول بوجودهما
انما يرجع في أساسه الى رغبتنا في أننا نشعر بوجوب ابتعادنا عن المرضى
وعن البدائيين ، وأن نكون دائما على مسافة منهم . وليفى شتراوس - على
العكس من ذلك - قريب من أولئك الذين يقوم هو بدراستهم ، بل وهو
يحبههم . وما من كتاب أكثر تعبيرا في نزعة الانسانية من كتاب « استوائيات
حزينة » (٤) حيث يجدد المؤلف التقليد القديم الذي كان يدفع بالفكر الى
القيام برحلات فلسفية وحيث تفهم ان حب المؤلف للشعوب البدائية ضرب
من البحث عن مولد البشرية .

وليفى شتراوس له معجبون كثيرون في فرنسا وخارجها خاصة لدى
الشباب بمختلف مشاربهم لانه قدم عملا علميا دقيقا متشددا في تفكيره ،
ولانه دائم التفكير والتأمل في عمله هذا من أجل الوصول الى المنهج ،
واستخلاص الفلسفة التي يجسدها هذا المنهج . ولانه ظل بالاضافة الى
هذا شبيها بجان جاك روسو في حبه للبشرية وصادقته للناس ، ولانه يحلم
أحيانا بالتوفيق بين الشرق والغرب . ولانه قدم لنا ماركسبة خلصت
الانسان من اغلاله الاقتصادية واكملها ببوذية خلصته من اغلاله الروحية
المتزمتة ؛ الأمر الذي يدل ولا شك على أن الانسان حيوان أكثر قدرة على
المقاومة مما نتصور ، وعلى أنه لم يمت موتا كاملا ، وعلى أن الله أيضا حي ،
والأمر الذي يثبت ان صورة ما من صور الانسانية سوف تظل حية ..
تلك التي سوف تعرف دائما أبدا كيف تذهب الى أعماق البحث عن المعنى .

المراجع

LEVI-STRAUSS (Claude), Les structures élémentaires de la parenté (Presses Universitaires de France).

- Tristes tropiques (Plon).
- Anthropologie structurale (Plon).
- Le totémisme aujourd'hui (Presses Universitaires de France).
- La pensée sauvage (Plon).
- Le cru et le cuit (Plon).

Sur Claude Lévi-Strauss :

CHARBONNIER (Georges), Entretiens avec Levi-Stauss (Plon).

SABAG (Lucien), Marxisme et structuralisme (Payot).

Esprit (novembre 1963 : La pensée sauvage et le structuralisme).

Aletheia (no 4, mai 1966 : Le structuralisme).

Sur la linguistique moderne :

BENVENISTE, GATROBSON, MARTINET, etc., Problèmes du langage (Gallimard, Coll. «Diogène»).

BENVENISTE (F.), Problèmes de linguistique générale (Gallimard).

GATROBSON (R.), Essais de linguistique générale (Ed de Minuit).

LEFEBVRE (Henri), Le langage et la société (Gallimard).

MUNDELBRAJT (B.), Logique, langage, théorie de l'information (Presses Universitaires de France).

MARTINET (A.), Eléments de linguistique générale (Colin).

MOUNIN (G.), Problèmes théoriques de la traduction (Gallimard.)

TODOROV (Tzvetan), Théorie de la littérature, Textes des Formalistes russes présentés et traduits par Tzvetan TODOROV. Préface de GATROBSON (Le Seuil).

علم النفس

عند : موريس برادين*

كانت المشكلة التي واجهت برادين دائما أبدا هي مشكلة العلاقات بين الإنسان والطبيعة ؛ فقد بحث في دراسته حول « نقد ظروف العمل » في مسألة العلاقة بين المعرفة والفعل . ثم كتبه بعد ذلك « فلسفة الاحساس » (١٩٢٨ - ١٩٣٤) التي افتتح بها تفكيره الشخصي ، محلا - ابتداء من « الحساسية الأولية » وبالتوالي - معاني الحاجة ومعاني الدفاع عن النفس . ثم جاء مؤلفه الضخم الذي كتبه بين عامي ١٩٤٣ ، ١٩٤٦ بعنوان : « رسالة في علم النفس العام » . . . يقدم لوحة كاملة للحياة العقلية منذ الوظائف الأولية الى الحديث عن العبقورية البشرية في الوسائل التي تتجدها وفي نتائجها . وبعد ان نشر بعد هذا كتاب « روح الدين » ظهر له أخيرا عام ١٩٥٥ كتاب « مفامرات الروح في عالم الأنواع » . وقد بحث فيه عن مصير الروح في أشد معانيه ايجابية ؛ اي في وظيفتها العامة التي يحددها لها قانون التطور والصعوبات التي تقابلها ، ثم تتغلب عليها . ولم يحدث أن جمع عالم من علماء النفس قبله على هذا النحو بين النزعة الطبيعية والمثالية . . . وقد كان هدفه أن يرسم فيه نوعا من الملحمة هي ملحمة الروح المناضلة الباطنة في قلب الطبيعة ذاتها ، والتي لا ترى دون أدنى شك ما يمنحها من أن تسير جنبا الى جنب مع الحيوان ، وان تصفى الى اعترافاته المتواضعة ، ومع ذلك فان فعلها وتأثيرها يكون من القوة بحيث يدعو الطبيعة الى أن ترتفع دائما ابدا فوق نفسها . . . وهو يقول : « ان الملاك فينا يوجد بالقرب منا دائما ولكنه يظهر غير بعيد عن اغراءات طبيعتنا الحيوانية وفخاؤها . . . ومع ذلك ، فلا يمنعنا هذا من القول بأن اخص خصائص الانسان قائمة في أنه ذو طبيعة سامية » .

وعلم النفس في نظر برادين هو فلسفة الروح باعتبار أنها هي فلسفة الحياة . كان الفيلسوف لانيو يقول ان علم النفس علم تاريخي ، باعتبار

Maurice Pradines

*

أن الروح من حيث أنها وحدة وأبدية من ناحية المبدأ ، وأنها لهذا تصبح لدى الإنسان موضوعا لعلم النفس لأنها تعيش في الزمان وتتابعه . وبمعنى يشبه هذا تقريبا ، يدرس برادين تاريخ أحداث الروح ، أى أنه يدرس الروح بعد أن تكون قد أصبحت هي نفسها الحياة . لكن هذا التاريخ ليس تاريخا خالصا ، أو أن صح القول ليس علما تكوينيا ؛ لأن قراءتنا له ينبغي ألا تسير من الماضى الى الحاضر بقدر ما تسير من الحاضر الى الماضى .. ذلك أنه لا توجد سلسلة لأشكال الحياة النفسية يمكن للروح أن تكون قد رسمتها طوال مسيرتها ثم تركتها بعد ذلك لتكرس نفسها لمهام أعلى ، كما لو كنا أمام طبقات أرضية مترابطة بعضها فوق بعض ومنفصلة ؛ إذ ليس من شك في أن الوظائف النفسية الأصلية - التي كانت في بادئ الأمر بسيطة وعامة - هي التي أخذت تتباين وتتعدد تدريجيا . لكن في كل مرحلة من مراحل التباين تكون جديدة ، تعود الروح الى الخلف وتمسك بين يديها بالوظائف التي تخطتها وتعيد صهرها لتهيئ لها فرصة الاستفادة من التقدم الذي حققته . . ذلك أنه ما من شيء ينشأ جديدا في الحياة إلا وكان له أثر في أسبابه المولودة له . هذا ما يسميه رادين قانون (التبادل المتبادل) الذي يسمح باعطاء نظرة شاملة عن الحياة الروحية وتاريخها ، وشبيهة بالنظرة التي تعطيها العلوم البيولوجية للحياة العضوية وتطورها . لكن يلاحظ هنا أن التوالد البشرى لا ينتج التوالد الوراثى ؛ فالشيء الذي يراه الإنسان كمعطى ، أن هو في الواقع الانتاج نشاط يجهل نفسه . والحواس هي التي تنبه هذا المعطى فيشير العقل اليه ولو أن العقل التفكيرى هو الدم يغذى الحواس . على أن مولديه الإنسان تتحول جذريا بالنسبة لتوارثية لتسد في طريق آخر ، بمعنى أنا لا نرى ما سبق أن حدث إلا وقد تغيرت صورته بفعل ما طرأ عليه . من هذا نرى أن « علم الوراثة » الذي يفيد منه برادين تراجعى الى الخلف ، لا تقدمى الى الامام . ونرى بالتالى أن منهج التوارثية المتبادلة هو حقا منهج تحليلى تراجعى ، بمعنى أنه لا توجد توالد من طرف واحد من الأعلى الى الأدنى ، بل أن التوالد يتم تبادليا من الأدنى الى الأعلى ، ومن الأعلى الى الأدنى . ويفترض هذا أصلا تطورا في التفكير الفعلى يحتاج الى الاتصال بالطبيعة ، تماما كالحيبة التي لا تصبح شجرة إلا باتصالها بالأرض التي بذرت فيها .

على أن الروح التي تدرس هي روح « مجسدة » ، أو أن أمكن القول ، روح الجسد ، التي تحمل صورة أو علامة الجسد ، حتى لو تحررت التحرر الكامل . ويرى برادين هنا أنه لكى يتم ذلك يتعين على الروح القيام بمجهود

دائم الفعالية ، ولو أن مجهودا آخر يرمى الى صبغ الجسد بالروحانية لن ينتهي بالنجاح التام ولن يتم الا باصطباج الروح بصبغة جسدية وحتى اذا كانت « الكلمة » هي التي تظهر أولا ، فان الحقيقة الاولى الاصلية على المستوى الزمني هي الفعل دون الكلمة ، العمل دون الكلمة ، فالروح تعمل في الجسد قبل ان تتعرض نفسها فيه ، وهي التي تعمله رغم انه لا يوضح لها بسهولة وهي تكون أولا « نفس » ونفس تتحرك آليا ؛ لأنها تتمتع بآلية مكتسبة . ومن هنا « الآلية النفسية » . « السيكولوجية » التي تتعدى مباشرة لكل اثاره ومن خلال تصديها هذا ، ومن خلال العادة والغريزة ، يصل النور الى الكتلة المتفرقة من الآلية ، ويخترع الجسد حقيقة الروح المتزايدة ليستخدمها . على أن الحركة الذاتية للروح هي أول مفامرة لها .

أما الثانية ، فهي الذاكرة ويميزها فعل الادراك الحسي الذي يحل « الاستعراض » محل التصدي ؛ لأنه يبدأ بادراك « على مسافة » ؛ فالحس هو الشيء الذي يحول حالات لم تكن بالنسبة للحياة الا اسبابا لرد فعل حاضر . . يحولها الى علامات لفعل عارض . . اننا نقصد تماما « الحس » باعتباره شعورا خاليا من الفعل ولكنه مزود بالحاسة . والأعصاب الحسية لا تدرك مباشرة ، لا النغمات ولا الألوان ، لكنها تدرك « اخطارات » عن طريق النغم واللون ، والروح تتحرر تماما في ادراك الروح حسيا ، فحين تفهم الروح « اشارة ما » تحصل على جميع سلطاتها . هنا نذكر نبوءة قالها الكاتب الروائي بالزاك : « سوف يأتي يوم ولا شك ، يقبل فيه الفلاسفة ان الحواس هي نوع من غلاف لفعل حي يأتي من الروح » .

والمفامرة الثالثة والاخيرة هي تلك التي تقوم بها الروح المتصفة بالفعل العقلي ، والتي تحل محل منهج المحاولات التجريبية ، منهج التجارب بالفكرة المسبقة . فالإنسان المتعقل هو ذلك الكائن الذي — بدلا من أن ينتظر استعراضات نداء ، او رفض ، تزيد او فعالية والتي يصبح المستقل الذي تعلن عنه الادراكات الحسية حاضرا سعيدا او مشؤوما . . يشرع في أن يفعل ما يريد ، وأن يقضى على ما يخشى . فنحن لا نفهم حقا الا ما نفعل ، وهنا يقبع الفرق الحقيقي بين الإنسان والحيوان ؛ لأن الحيوان غير قادر على استخلاص فكرة السببية لأنه غير قادر على أن يرى مقدما ، أو يتفادى كل ما لا يفرض عليه ربط الأفكار فيما بينها أن ينتظر . ولقد أرادت التجريبية في مبالغة أن تهبط بالسببية الى الانتظار . والحقيقة ان السبب قوة تنتج ما لا ننتظر وما ننتظر ، ما لا نتوقعه وما نتوقعه على السواء . وهناك اشياء تفاجئنا وتدهشنا لان السبب يخلق

قواعد تستطيع أن تسخر من الحواس ، أو قواعد لا تتكشف إلا لحواس
تضئ الروح طريقها . والعقل لدى الإنسان عبارة عن القدرة على تمثيل
ما يعرف من خلال الضوء الذي يبين له أنه يستطيع أن يفعل ذلك ..
لأن الإنسان ينفذ ما يكفي الحيوان بانتظاره ، وبهذا يصبح العقل هو
القدرة على التوصل الى الأهداف الأخيرة ، ومن هنا تتولد مختلف صور
العبقرية البشرية ..

هكذا نرى أن تطورا يحدث في كل حالة ويتخطى نفسه .. ذلك أن
الحياة تنبع من الروح . لكنها تخنقها بقدر ما تعبر عنها ، فالتقدم نفسه
تهديد للتقدم لأنه يحدث عن طريق تمرد على الاتجاهات التي تثيرها
طاقاتها « الجريحة » إثارة فوق العادة . فان اخفنا ولو مثلا واحدا على
هذا لوجدنا أن الذكاء العقلي ينجح تماما في تحويل الأعضاء الحسية
الخالصة التي تكون حساسة تماما ازاء الاثارات الرديئة ، تحويلها الى
أعضاء ادراكية تكون حساسة ازاء اثارات دقيقة . لكن لهذا النجاح مقابل
آخر ؛ فمثل هذه الأعضاء تكون على جانب كبير من « الدقة » وتكون الاثارات
الرديئة التي تلقتها من قبل قادرة على إثارة بعض الآلام . وبذلك لا تكون
هناك هدف من وراء الألم ؛ لأنه بمثابة اخفاق لكل غائية ، أنه وحش ضار .
وما يكونه الألم بالنسبة للاحساس هو الذي يكون بين الروتين والعادة ،
وما بين الانفعال والعاطفة ، وما بين اللاأخلاقية والأخلاقية .. فهناك وحوش
نفسية ، بمعنى أن الخطأ لا يمكن أبدا أن يكون آليا خالصا ؛ لأن الخطأ
بنفسه يكشف عن وجود الروح التي ينكرها ، ويأتي هذا الكشف حتى
في مجرد « الفوضى » التي يتصف هو بها ، وهكذا يكون الانفعال عبارة عن
اضطراب في روح مثقلة بجسدها ، ولكنه على أي حال اضطراب في روح ما ،
وعندما يصبح الذكاء العقلي شعوريا لدى الإنسان تجده وقد أصبح قادرا
على أن يحكم على ما يفعل .. والجنس البشري ينبع من ثورة ضد حالة
السلبية التي يحكم عليه بها الوجود الحيواني . غير أن نجاح الإنسان في هذه
الثورة لا يمكن أن يكون كاملا . وصحيح أن عقلنا العضوي لا يرى مانعا من أن
يسير جنبا الى جنب مع الحيوان ، وأن يسر اليه ببعض آماله ورغباته ، مما
ينتج عنه عدم اكتفاء وعدم رضا تشعر به الروح دائما . وهذا ما يعطل كون
الإنسان شعورا بعدم الاكتمال .. إذ لا يوجد تفكير إلا لأن الفكر يعمل دائما
أبدا على أن يبحث عن نفسه ليثبت وجود نفسه بالجمال تظل دائما بالنسبة
له غير مكتملة ..

هكذا تكون الروح هي التي يجب دائما ان تلقى بها في الطبيعة
ولا شك ، بمعنى ان تصبح الحياة بالنسبة لها سهلة في هذه الدنيا ما دامت
تلك الروح لا تفتأ ان تناضل وان تنهزم أكثر الأحيان وان ترى نفسها وقد
احيطت بالفخاخ .. الامر الذي يجعلها تحلم بوطن آخر .. لكنها ترتبط
بالارض بكل الوسائل وبكل ما تستطيع ان تفعل . الا يمكن مع ذلك قبول
فكرة وجود فلسفة للروح تكون مختلفة عن فلسفة الحياة ؟ ان برادين
لا ينكر ذلك ، لكنه يرى فحسب ان فلسفة كهذه لن يكون مصدرها علم
النفس ، وان منهجها يعطى مكانا كبيرا لفائضة باطنية في داخل علم
البيولوجيا ، علم الحيوان ولا يسير هذا المنهج نحو أو ضد غائبة كونية
معينة ، فعلم النفس البيولوجي لديه لا يتضمن أية ميتافيزيقا . صحيح ان
عملا يقوم به العقل ويبين اول مجهود له في تحسسات أشد الحيوانات
بساطة ان هو الا تأكيد للايمان بوجود الله داخل العالم في احدى صورهِ
الدنيا . وعلى العكس من ذلك فان انعدام التماسك في الأشياء عام جدا
لدرجة انه لا يترك الا مكانا صغيرا للعقل ، ويكون الالم هنا عميقا لدرجة انه
لا يفتح الا ثغرة صغيرة للأمل . فما العالم الا « عماء لا غناء فيه » .. وعلم
النفس البيولوجي لا يمنع قيام الايمان الديني بشرط ان يبحث عن أسبابه
في مجال آخر .

المراجع

PRADINES (Maurice), Philosophie de la sensation (Belles-Lettres) : 1) Le problème de la sensation; 2) La sensibilité élémentaire, Les sens du besoin; 3) La sensibilité élémentaire. Les sens de la défense.

— Traité de psychologie générale (Presses Universitaires de France) : 1) Le psychisme élémentaire; 2) Le génie humain Ses oeuvres; 3) Le génie humain. Ses instruments.

— L'aventure de l'esprit dans les espèces (Flammarion).

Sur Maurice Pradines :

GRAPPE (Jacques), La genèse réciproque. Introduction à la psychologie de Maurice Pradines (Presses Universitaires de France, 1949).

علم الاجتماع

عند : جورج جورفيتش*

جورج جورفيتش هو المجدد الحقيقي للدراسات الاجتماعية في فرنسا . وتعتبر مؤلفاته من النوع الذي يصعب تلخيصه لكبرها واتساعها ، ولذا يصبح من الأفضل هنا تقديم مجرد فكرة عابرة عما تحويه هذه المؤلفات ، وعن اتجاهها العام ، خاصة وأنها ما تزال تسير نحو التجديد ..

ولقد ولد جورفيتش في مدينة نوفوروسيسك يوم ٢ نوفمبر ١٨٩٤ ثم مات في باريس في ٥ ديسمبر ١٩٦٥ . وكان قد نشر مذكراته الأولى عام ١٩١٧ في « دوريات » . ثم حصل على « الاجريجاسيون » عام ١٩١٨ وعين مساعدا بجامعة ليننجراد ، ثم أستاذا بجامعة « توسك » عام ١٩١٩ . وحين شعر بعدم موافقته على اتجاهات الثورة الروسية ، فضل الابتعاد وسافر الى براج حيث عمل بالتدريس ، ثم أقام في فرنسا ابتداء من عام ١٩٢٤ . وإذا كنا نذكر القارئ بهذه الحقائق التي غالبا ما نسيها النقاد ، فذلك لأن لها أهمية كبرى ، باعتبار أن علم الاجتماع في نظره قد نشأ من مشاركته في تجربة جماعية كبرى : تقصد الثورة الروسية التي كان بالنسبة لها « ممثلا ومشاهدا » . أضف الى ذلك أن نشاطه الأولى قد أثرت تأثيرا عميقا في تفكيره . ورغم أن جورفيتش قد شارك في الحركة الموالية للسلافيين ؛ تلك الحركة التي أبرزت فكرة الرابطة الجماعية دون أن تمتص هذه الروح الجماعية فيه الفرد كفرد ، والتي رأى أن تكون متصالحة مع الكنيسة ، وكذا مع الرابطة الريفية « مير » ، ورغم هذا فقد استوحى مذهبه الأساسي الذي يدور حول الـ « نحن » ، أو ، بشكل أوسع ، التوازن بين الوحدة والكثرة . لكن جورفيتش كان نهما يريد معرفة كل شيء ، ولذا أثرت فيه في نفس الوقت تأثيرات أخرى ؛ مثال ذلك أنه اكتشف ، ولم يكن يبلغ من العمر أكثر من سبعة عشر عاما ، فكرة الإدارة

Georges Gurvitch

العمالية الذاتية عند « برودون » ، كما اكتشف عند « دانتون » فكرة الحرب الثورية ، وبعد ذلك بقليل قام بدراسة عن « الواقعية الجدلية » عند فبخته في مرحلته المتأخرة ، من تفكيره ، وكتب عنها مؤلفا ظهر عام ١٩٢٤ ، يعتبر اليوم أحد المصادر الأساسية لفكره الفلسفي ، وحين اتهمه البعض بأنه يدين باتجاهات تقول « بوحدة الوجود » ، كان يجيب في حماسة وغضب قائلا : انه لا يجرؤ أن يضع نفسه مكان الله ، وان ما يهمه بوجه خاص هو مذهب اللاهوتية السلبية . وما ان بلغ عمره عشرين عاما حتى اخذ يفكر في فلسفة بيرجسون ، ثم هام حبا بفلسفته كل من سان سيمون (الذي كان يفضل دائما على اوجست كونت) وماركس . واخيرا ، سمحت له علاقاته الوثيقة - في فرنسا - خاصة بعالم الاجتماع « موس » بأن يتفهم فلسفة ديركهايم أحسن من ذي قبل ؛ الأمر الذي مكّنه فيما بعد أن يقيم لها نقدا ، وأن يسير فيما بعدها وفي طريقها ، هكذا يجدر ألا ننسى أن عالم الاجتماع جورفيتش يتمتع بثقافة فلسفية عميقة ، بل وبثقافة لاهوتية أصبحت في الواقع بمثابة أفق تدور فيه كل مؤلفاته .

هذا ما يفسر ولا شك أين أعظم مجهود بذله جورفيتش كان يرمى أساسا إلى خلق صورة نظرية لعلم اجتماع من شأنه أن يقرب شيئا فشيئا من الواقع المعنى للموس . ان قليلا من النظرية يبعثنا عن الموس ، وكثير منها يقربنا منه . ولطالما ترددت علوم الاجتماع بين المناقشات المذهبية الخالصة ، أو المنهجية الخالصة (وكلاهما يرتبط بالآخر) ، وبين تجريبية فوضوية تزيل النظام والتنظيم وتضع آلاف الدراسات الجزئية بعضها ملتصقة ببعض الآخر دون ترابط . أما علم الاجتماع عند جورفيتش فهو يربط بين النظرية والممارسة ، أي انه يبعث بالمرونة دائما في مفهومات علم الاجتماع عندما تتصل بالواقع . وهكذا فان الأسس الاجتماعية لا يمكن أن تكون نماذج جامدة لأنها في الحقيقة « أماكن مرور مؤقت » . ولنذكر هنا ان ميرلو - بونتي قد قال بوجود العنصر الوسط كل بنية أصلية ، ذلك العنصر الذي يبعث في فكرة البنية مرونة « جدلية » ويصنع فكرة الأساس نفسها بصبغة جدلية ؛ الأمر الذي يثبت أن الجماعات تتبع دائما طريقا يتأرجح بين البناء والهدم .

كانت الدراسات الأولى التي قدمها جورفيتش باللغة الفرنسية تدور حول القانون الاجتماعي بحيث صارت تلك الدراسات من أمثن وأقوى أجزاء أعماله ومؤلفاته ؛ اذ كانت تسير في الخط الذي سار فيه « هوريو » : وسيلة للتقريب بين الحقيقة القانونية والتشريعية من جهة ، والحقيقة

الاجتماعية من جهة أخرى . على أنه يحسن - كما فعل جيني - أن نميز بين « المعطى » النابع من الجماعة « المستترة » و « المنشأ » الذى يكون هو: بعينه الأساس العلوى للمنظم ، فهناك هوتر قائم بين التلقائى والمنظم فى مجموعة ما ، والنظام الديمقراطى هو النظام الوحيد الذى يضمن تسرب القانون غير المنظم الى القانون المنظم . ومنذ اللحظة التى توجد فيها حياة جماعية ، يظهر اتجاه نحو تنظيم قانونى ، وكل مجتمع لا يمكن أن يعيش الا اذا نظم نفسه ، والقانون أحد الوسائل التنظيمية الأساسية ، فهو بمثابة الوسيط بين الروحى والمحسوس ، أو هو نوع من اضافة الصصفة المنطقية على المثل الأعلى الاخلاقى . فرجل التشريع والقانون - حيث لا يكون مثاليا خالصا ولا واقعا خالصا ، يحاول جهده فى أن يطبق القواعد الاخلاقية على الحقائق الاجتماعية . وبذلك لا يكون القانون هو الشيء الذى يخفف من المطالب الاخلاقية ، بل يكون الشيء الذى يضمن التنفيذ الاجتماعى . وهذا ما يفسر التجربة القانونية ويعطيها قيمتها الحقيقية باعتبارها نسيجا من المعارضات . والتجربة القانونية هى تجربة القيم الروحانية التى تظهر فى الظواهر المحسوسة . وتلك القيم المجسدة هى التى يسميها جورفيتش « وقائع معيارية » على أن العمل الذى يقوم به رجل التشريع هو الكشف عن هذه الحقائق . غير أنها - هذه الوقائع المعيارية تظل دائما حلا وسطا بين التقدم الذى يطالب به المثل الأعلى الاخلاقى والنظام بصفته نتيجة معينة لتوازن القوى . هكذا يعيش القانون فى زمن يسير سيرا حثيثا يتم فيه التوافق بين التقدم والنظام . على أن هناك ناحية محافظة فى التجربة القانونية ، وضع جورفيتش ضدها وفى مواجهتها الصفة الثورية للتجربة الاخلاقية ، وهى مليئة بالتقدم والتحول ، تتحقق فى زمن خلاق حقيقى بالمعنى الذى اعطاه بيرجسون لهذا التعبير . تلك التجربة التى تظهر هكذا - على الأقل فى قيمتها . . ذلك أن من الضرورى أن نميز بين ثلاث طبقات ، أو ثلاثة مستويات فى التجربة الاخلاقية : تجربة الواجبات - تجربة القيم - تجربة الحرية . وهذه الأخيرة هى الثورة الخلاقة . ورغم ذلك فانه كلما مضى جورفيتش فى تحديد العلاقات بين الحرية وتأميناتها التى تتحقق فيها ، نجده وقد لجأ الى تعديل مذهبه الخاص بالتجربة الاخلاقية بعض الشيء ، بحيث جعله « أقل ثورية » .

هذا هو التفكير الاول الذى سيطر بلا شك على تقدم علم الاجتماع عند جورفيتش ؛ ذلك ان نقطة البدء عند الكثيرين كانت تتمثل فى التمييز بين الفرد والجماعة ، اما بقصد اعطاء الفردية امتيازاً خاصاً ، واما بقصد تمييز الجماعة على الفردية . لكن كان معنى هذا البقاء فى اطار مغلق ،

منطوق على نفسه ، وكان معنى هذا أيضا تجاهل التداخل المتبادل بين الوعي الفردي والوعي الجماعي ، لكن الحق أن الـ « نحن » توجد في المرتبة الأولى ، أما الفردي والاجتماعي فيستمدان وجودهما منها ويتميزان . لهذا يعيب جورفيتش على سارتر أنه لم يقر وجود الـ « نحن » ، أي أنه لم يهتم بالذوات : وعيها وسلوكها وتفسيرات التحاماتها الجزئية والمشاركة المباشرة من جانب الأفراد في التجمعات التلقائية ، لكن هذا لا يعنى عند جورفيتش التسوية بين الفرد والنحن ، انهما حقيقتان تشارك احدهما في الاخرى لكن كلا منهما غير قابل لان يرد الى الآخر ، انهما يمثلان الواحد والمتكرر في الآن نفسه .

ان الانسان والمجتمع ينظر اليهما كذات وكموضوع بالتبادل ، وهنا يقول « كولى » بحق انهما « توأمان » ، وهذا ما يطلق عليه جورفيتش تبادلية الافاق ، وهى مصادرة اساسية فى كل تفكيره . فلقد طالما قام الفلاسفة بتحليل « مستويات » الحياة الفردية . مثال ذلك فينلون وباسكال وبران وارسطو . . وكلهم ميزوا « ثلاثة انواع من الحياة » الحيوانية والبشرية والالهية . ونفس الشيء ينطبق على مستويات الحياة الاجتماعية فى علاقتها بمستويات الحياة الفردية . . لكن مع ضرورة فحصها فحصا علميا بعيدا عن كل حكم قيمي . فاهم ما يميز علم الاجتماع هنا انه دراسة للطبقات الاجتماعية ويقول جورفيتش فى هذا : نحن لا نبحث لا عن جواهر مادية مرتبة بعضها فوق بعض ، ولا عن اكتشافات للكائن الاجتماعى بصفته هذه ، بل نبحث عن اطر تصورات السلوكية التى تقترب من موضوعات الواقع وتصلح للبحث الاجتماعى . ان علم اجتماع العمق - الذى أسسه جورفيتش - ينشئ الواقع الاجتماعى ويحدده فى طبقات تتفاوت فى سطحيته وعمقها ، ولكنها تتفق كلها فى انها قابلة لان تكون نقط انطلاق للدراسة الظواهر الاجتماعية الكبيرة او الشمولية « وعلى هذا الاساس يحلل جورفيتش مختلف صور الحياة الاجتماعية » فاذا التفتنا فى الوجود الاجتماعى الى طبقته الاكثر سطحية حيث نلتقى بضغط القواعد والواجبات ، فسنلتقى فيها بالجمهور ، وفى تجربتنا مع القيم بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة نلتقى بالمجتمع ، واخيرا فان تجربة الحرية حيث يشتد التلاحم بين الذوات الواعية ويختفى الضغط ، هذه التجربة تؤدى الى وجود « الجماعة » . ولو انه من الضرورى فى كل هذا ان نتجنب كل حكم معيارى ، ونخلص تعبير « الجمهور » مثلا من كل معنى به ذم ، وتعبر « تجمع » من كل معنى به مدح ، اذ ليس الامر هنا امر تسلسل هرمى للقيم توضع فيه القيم الاعلى مرتبة فى اول السلم تليها التى اقل منها وهكذا ،

لكنه امر معرفة . وهذه المعرفة تفترض اننا لا نفرض على الآخرين معرفة مزعومة من داخلنا ، بل تفترض اننا نعرف ، في نفس الوقت ، وبنفس الحركة ، انفسنا والآخرين ، وال « نحن » التي تربطنا وتجمعنا .

واضح ان هذا المنهج الذي تفترضه تلك التحليلات جدلى ، وانه يلجأ الى وسائل اساسية هي : التكميلية ، والتضمن المتبادل ، والازدواجية الملفزة ، والاستقطاب ، وتبادلية الآفاق . فالالغاز موجودة دائما وفي كل مكان من الوجود البشرى . والحرية والضرورة لا توجدان منفصلة احدهما عن الاخرى بل هما في دائرة متوسطة بين الضرورة الخالصة والخلق غير المحدود ، والامر الذي يؤدي في الوقت نفسه الى تحليل الواقع . ومع ذلك فانه يمكن ان يظل الجدل مجردا ، وجورفيتش يرى ان وظيفة الجدل قائمة في انه يمهد الطريق الى التفسير لكن من الخطأ ان يصبح هو التفسير ذاته . ولهذا علينا ان نخلص الجدل من طابعه التزمى . وجورفيتش قد افاد من ماركس دائما ، لكنه خلصه من تزمته الجامد . هنا يقول جورفيتش : « الويل للفيلسوف الجدلى الذي يقع في فخ التزمت عندما يتناول بحث اجراء وظيفى جزئى ، لانه بهذا يكون قد عزل نفسه عن التجربة ، وهى التى تظل الحكم الوحيد للاجراء موضع البحث ، وبهذا ايضا يكون قد القى الجدل الذى اراد اول الامر ان يستخدمه لصالح البحث في هاوية ليس لها من قرار » . ان رسالة الجدل قائمة في رفضه لكل تزمت وجعله مستحيلا ، واذا كانت له علاقة وثيقة بالتجربة ، فان التجربة الصحيحة هى تلك التى تحطم باستمرار اطرها الارشادية التى تحاول ان تجمدها . ان الإرادة الرامية الى أن نظل أبدا مخلصين للتجربة تتحدد وتعرف بأنها « فوق العلاقات » ، او بالأحرى « فوق التجريبية » . اذ ان من ضمن القواعد الأساسية لهذا المنهج « الانستبعاد - رغم سيطرة » الشمول الكامل - « الحقيقة التى تقول بأن هذا الشمول الكامل يسمح بوجود الدرجات اللانهائية تقريبا ، وان نأخذ في اعتبارنا أسسا وظواهر اجتماعية كاملة كما لا جزئيا ، وان نأخذ في حسابنا صراعات داخلية وخارجية اهمها صراع الطبقات والتناقضات القائمة بين العناصر البنيوية ، التى لم تتجمد في قوالب ، ولكنها تكون دائما قابلة للبناء ، وأخيرا نأخذ في حسابنا كذلك ان البنيات توجد في قلب ظواهر اجتماعية شاملة تتعدى وجودها هى » . ان هذه الواقعية الجدلية وفوق التجريبية هى التى تضيف على علم الاجتماع صفة علمية وتبقى على التوازن بين التحليلات والتأليف . ان فكرة الظاهرة الاجتماعية الكاملة تفترض ان تكون الوحدة مهيمنة على الكثرة ، لكن هذه الوحدة لا بد وان تكون مركبة معقدة . فالعلم ليس علم العموميات ، بل هو علم « الخفى »

المختفى .. كما يقول باشلار ، وهذا صحيح تماما بالنسبة لعلم الاجتماع الذي يتعين عليه دائما ان يضع كثرية مفهوماته في مواجهة تشابك الكل ، وأن يدمج المحتويات الملموسة في نفس نمط معين او نفس اطار اجتماعي معين . وما من شك في ان الخطر الذي يهدد علوم الاجتماع اليوم اكثر من غيره انما هو محاولات صبغها بصبغة فنية او تقنية مصطنعة ، بحيث نقول ان هناك ناحية اقتصادية ، واخرى ادارية ، وثالثة سياسية الخ .. ومن واقع معرفة فنية تقنية ، وكذا من واقع استخدام وسائل وطرائق محددة يطلق عليها اليوم : الاحصاء ، البحث ، التنقيب ، جس النبض ، الاختبار .. الخ اما مجهود جورفيتش فانه ينحصر - على عكس ذلك في الدفاع عن اهمية النظرية في المعرفة ، وذلك مع تخليصها من كل وجود سابق ، وفي نفس الوقت العمل على صبغ المفهومات بصبغة جدلية حتى يجعلها دائما اكثر اتفاقا مع التجربة ..

المراجع

GURVITCH (Georges), L'idée du droit social (Sirey).

- Expérience juridique et philosophique pluraliste du droit (Pédone).
- Déterminismes sociaux et liberté humaine (Presses Universitaires de France).
- La vocation actuelle de la sociologie (Presses Universitaires de France).
- Dialectique et sociologie (Flammarion).
- Traité de sociologie (en collaboration) (Press Universitaires de France).
- Prodhon (Presses Unuiversitaires de France).

GURVITCH (Georges), Cahiers internationaux de Sociologie (dirigés par G. GURVITCH, qui y a publié de nombreux articles).

- Nombreux cours ronéotypes au Centre de Documentation Universitaire.

Sur Georges Gurvitch :

TOULEMONT (Rene), Sociologie et pluralisme dialectique. Introduction à l'oeuvre de Geogres Gurvitch (Ed. Nauwelaerts)

خاتمة ،

أستاذ الفلسفة

في الوقت الذي يحاول فيه البعض التهوين من قيمة تعليم الفلسفة يجدر بنا ان نتساءل ، لا عن الفلسفة ذاتها فقط ، بل عن استاذ الفلسفة . ان الصف المدرسي الذي يطلق عليه « صف الفلسفة » في التعليم الثانوى لا يوجد الا في فرنسا . ونحن نجهل جميعا كيف نشأت فكرته ؟ وما أصله ؟ وما تقاليده وقواعده ؟ والصور التى عاشت بها أساتذته ؟؟ لقد كتب اندرية كانيفيز في هذا كتابا من مجلدين يجدر معرفتهما ، ولكى نفهم الموقف الحالى للفلسفة الفرنسية والأخطار التى تهددها ، يتعين علينا - وهذه انجح وسيلة - ان نتأمل بعض الشيء في هذا التاريخ الطويل لأولئك الذين مكنوا الفلسفة من حالة النضج التى نراها عليها اليوم . .

معروف ان أحوال الفيلسوف المعلم في العصور القديمة كان محددا بالنظام العام للتعليم وللمجتمع كله . . فقد كان استاذ الفلسفة موظفا جامعا لا يلتفت النظر الى نفسه ، او ، على عكس ذلك ، يتمتع بشهرة خطيرة ترجع الى التشكك في أمره وفي احتمال كونه « خائنا » ، فالتفكير الفلسفى هو الرجوع الى التفكير الشخصى ، ولذا كان مصدر خوف لكل المجتمعات فانه - كما يقول الآن لا تومب غير خطوة واحدة من الخوف الى الغضب ، ومن اليسير تماما الانتقال من هذا الى ذاك . فضلا عن هذا ، فان هناك خطرا آخر ينجم من وراء التفكير في الذات ، خطرا ليس فقط ذا طابع اجتماعى ، بل خطرا فرديا كذلك . ودليل ذلك أنك تلجأ الى العمل ساعات لتجنب نفسك دقائق من التأمل الذاتى . . ففى كل جماعة ، ولدى كل فرد منا ، هناك مقاومة خفية ضد الفلسفة . والمجتمعات التحررية وحدها هى التى تسمح بمثل هذه المواجهات بين الفرد ونفسه ، او بين الفرد والجماعة ، وهى وحدها التى تقدم للشباب تعليما رجوليا ليس فقط لخدمة مجتمع من المجتمعات ، بل من أجل المصير العام ، للبشرية كلها ، كما كان يقول كانط . ولقد كان من الضرورى أن تنتظر عام ١٨٧٥ حتى نتمكن من القول بأن الانسان فى وسعه أن يكون استاذا

وفيلسوفاً في نفس الوقت ، وذلك على يد جول سيمون ، عندما أوكل اليه إعادة تنظيم التعليم ، فأعلن أن المدرسين أساتذة وليسوا موظفين . وكان أوجست كومت قد أكد أن أي نظام لا يستطيع أن يستمر بدون وجود هيئة توفر لها كل أسباب الاحترام والكرامة . وإذا كانت الجمهورية الثالثة الفرنسية في بدايتها قد استطاعت أن تنجز أعمالاً هائلة ، فلم يكن ذلك إلا لأنها كانت قد استعانت بتلك الهيئة المحترمة من المعلمين ، ومن أساتذة الفلسفة ، حزب المثقفين ، الذي كثيراً ما شنت عليه الهجمات ، وقد آن الأوان لأن ترد له كرامته . ولعل أزمة الديمقراطية الحالية ترجع إلى انعدام وجود « هيئة » سياسية محترمة من هذا الطراز .

كان تعليم الفلسفة في العصور الوسطى يسير جنباً إلى جنب مع تعليم قواعد اللغة والآداب في كليات الآداب ، باعتبارها المصدر الذي تستقى منه المدارس الثانوية مدرسيها . ولما جاء القرنان الثاني عشر والثالث عشر ، كان الحاصلين على درجة استاذ في الفنون - وكانوا كثيرين - وكان هناك رجل مستقلاً ، بدرجة نسبية ، يقوم بتعليم العلوم الفلسفية في مبنى مستأجر بشارع « فوار » على هضبة سانت جنيفيف . . . لعدد من طلبة من شتى الأعمار وجميع الأوساط . كان عصر حرية كبرى . . . وكان هناك أساتذة يتبعهم الطلبة ويستمعون اليهم حسب قيمتهم . . . يعلمون الجدل الفلسفي بمضمون منطقي وأخلاقي ، ويعلمون الميتافيزيقا التي بدأت تظهر استقلاليتها من حيث أنها كانت لاهوتاً عقلياً . لكن أخذت الجامعة بعد هذا تفتت شيئاً فشيئاً إلى مدارس ثانوية ، ولم يتمكن « علم » من المقاومة بشدة إلا الفلسفة . وفي القرن الخامس عشر ، ألقى بها في التعليم الثانوي بدورها فأصبحت تمثل المرحلة النهائية لدراسات الفنون . على أن أساتذة الفلسفة في العصور الوسطى لم يكونوا عديمي المزايا ، رغم ما كانوا عليه من مبالغة في التجريد والدقة . ومن واجبنا اليوم أن نعترف بفضلهم ، لأنهم هم الذين خلقوا تقليداً ساعد في تثبيت أقدام « الدراسات الإنسانية » سرعان ما انتصر . . . وجاء القرن السادس عشر ، فحصل الاستاذ في العلوم الإنسانية على مكانة فاقت مكانة استاذ الفلسفة . فحل شيشرون محل أرسطو . وهذا الصراع بين الفلسفة وعلوم البلاغة والخطابة في مهمة قيادة العقول ، يمثل حتى يومنا هذا أحد الأسباب العميقة في توتر الجو الذي يسود التعليم عندنا .

على أنه إذا كانت مكانة العلوم البلاغية والخطابية قد أصبحت مرموقة ، إلى الحد الذي أدى إلى أن ألقى بالفلسفة إلى ركن مهمل ، فإن اليسوعيين (الجزويت) احتفظوا بهذه الأخيرة في دراساتهم وتعليمهم ، وهم الذين طبعوا

التعليم الفرنسى العام بطابعه الرئيسى الذى جعله يحتفظ بتدريس الفلسفة فى نهاية المرحلة الثانوية . ولكن اليسوعيين كانوا قد اتخذوا لانفسهم بعض مظاهر الحبيطة من اهمها انه كان يتعين على الاساتذة قبل ان يشرعوا فى تدريس الفلسفة ، متابعة درس اللاهوت مرتين . ورغم ذلك كانت دراسات الفلسفة

تستمر ثلاث سنوات من حيث المبدأ ، وعمليا سنتين . كان هذا التعليم مدرسيا منظما ، فى العام الاول كان يدرس علم المنطق والأخلاق وعلم الانطولوجيا او الوجود العام ، وفى الثانى اللاهوت وعلم النفس ، واخيرا مبادئ الرياضيات وعلم الطبيعة . . وهكذا نرى ان العلوم بالرغم من انها كانت تابعة للفلسفة الا انها كانت مرتبطة بها . وكانت اعمار الطلبة تتراوح بين ١٦ ، ١٨ سنة ، ولو ان ديكارت بدا دراسة المنطق وكان عمره ١٤ عاما وانتهى منها فى مدرسة لا فليش وعمره ١٧ عاما ، وعندما حصل نيكول عام ١٦٢٤ ومالبرانش عام ١٦٥٦ على درجة استاذ فى الفنون لم يكن قد تجاوزا ايها تسعة عشر عاما . وانتهى بوالو من تعليمه وعمره ١٧ عاما . وهنا يلاحظ ان الاستاذ كان يوزع مقدما برنامج دروسه على رؤسائه دون ان يكون له الحق ، لا فى الارتجال ، ولا فى التغيير او فى التعديل . وخلت الدراسات المكتوبة التى كان يطلب الى التلاميذ حفظها عن ظهر قلب . . حلت محل التعليم الشفوى الذى كان مليئا بالحياة . ومع ان هذه الدروس المملة كانت تخطيطية ومجردة ، الا انها لم تكن تخلو من قيمة ، لانها لم تكن اساسا بلاغية ، بل على العكس كانت « هادئة » غير خطابية ، وبقدر المستطاع - بعيدة عن علوم اللاهوت . وما من شك فى ان هذا التقليد يستحق الاحترام رغم كل شيء ، لما كان فيه من قوة وتشدد ، واحتقار لكل ما ينطوى على المبالغة الواهية .

لم يكن فى المستطاع ان يستمر الحال هكذا فى القرنين اللذين سبقا الثورة الفرنسية : فقد جاءت رياح هبت من الخارج ، واخذ كل من ديكارت ومالبرانش ومن بعدهما لوك ، فى اختراق الحوائط السميكة . . وقد انقل بوالو الديكارتية من الادانة بما كتبه فى « قرار مضحك ضد العقل » . وقال : جاء منذ سنوات عدة مجهول اسمه العقل ليدخل بالقوة فى كليات جامعتنا على ايدى مجهولين يتخذون لانفسهم اسماء : الجاسنديين ، والديكارتيين ، والمالبرانشيين ، مجهولين لا ايمان لهم ، ارادوا ان يفحصوا ويتردوا ارسطو . لكن لم تؤدى هذه التدخلات الا الى مزيج سيء مع علوم العصور الوسطى . واصبحت الدراسات يعوزها التماسك ، وفقدت الاقتراب من الواقع ومن الحياة . وبوجه خاص اصبح ينظر الى الاساتذة شيئا فشيئا على انهم خدام التقاليد المسيحية وعملائها التربويون ، واصبحوا مسئولين عن اقوالهم ودروسهم ونظرياتهم التى يدافعون عنها امام تلامذتهم .

وجاء الانفتاح العقلاني العظيم على يدى الثورة ، وإعاد كانيغيز لأصحاب النظريات كرامتهم من أمثال كاباني وديستوت دي تراسي . لكن لم يدم هذا طويلا ، فقد جاء نابليون يريد إنشاء « دولة مركزية » على غرار « جماعة يسوع » . . . وكانت فترة آلام شديدة ، محنة ، بالنسبة للفلسفة الفرنسية ، دامت قرابة قرن من الزمن . فيها هو ذا الامبراطور يريد مذهباً يرمى الى تقوية سلطة الدولة . . . واتى فيكتور كوزان ، هذا « البقية من العقل » فحسب ، ليعطيه هذا المذهب . . . وجاء القرن التاسع عشر ليقوم المعلمون بتدريس ودراسة روحانية تليفقية غامضة ترمى الى توكيد الحرية واثبات وجود الله وخلود النفس . . . وفي الجانب الآخر فيكتور كوزان يشبه هؤلاء الأساتذة بفصيلة من فصائل الجيش . ورات الاداة الحكومية ان تتدخل لتفرض مذهباً ، فما كان من المفكرين ، من ذوى الاعمال الفلسفية الخلاقة من أمثال كونت ورونوفيه وبران ، الا ان ابتعدوا او ابعدوا عن الجامعة . . . وطرده « تين » منها . في عام ١٨٥٢ نص في قرار حكومي على ما يلي « ان وزير التعليم العام يعين ويفصل . . . » ، ولم يأل جهداً في استخدام سلطاته . . . حتى ألغيت دراسة الفلسفة وألغيت درجة الأجرجاسيون في الفلسفة ، ولم تعد الا عام ١٨٦٣ على يدى فيكتور دوروى . ورغم ذلك ظل المعلمون يقومون بما استطاعوا عمله . . . ظلوا يمارسون التفكير التحررى الطليق ويحنون ظهورهم للعاصفة محاولين في الوقت نفسه ان يوضحوا ما يريدون همسا او بين السطور وقد تعلم الشبان الذين انخرطوا في صف الفلسفة على الأقل ، ومن واقع هذه الأحوال ، ولو مرة واحدة في حياتهم ، انه يوجد وسط تلك الهيبة الكبرى التى تتمتع بها الاعمال التجارية والصناعية والوظائف الكبرى . . . يوجد أناس ليس لهم هدف نفعى . . . ولعل من تناقضات ذلك العصر ان حق التفكير الحر قد أصبح شيئاً معروفاً قائماً في اذهان المدرسين والأساتذة وبعض الطلبة ، هذا في وقت حرمت فيه الحقيقة من حق الإقامة .

وجاء عام ١٨٧٠ لتسأل الجامعة نفسها ، ولتحاسب ضميرها . هذا ، ورغم العداء الذى ظهر في فرنسا ضد المانيا الظافرة ، فقد اتخذت فلسفة كانط طريقها الى العقول لتعمل على تجديد الفلسفة الفرنسية في فترة من امجد فتراتها على ايدى تلك الاسماء الكبرى : لاشليه ، هاملان ، بيرجسون ، برونشفيج ، بلونديل ، بوترو الخ . . . وحملت الجمهورية الثالثة الطمأنينة لمعلم الفلسفة حال ممارسته لمهنته ، وقدمت له راحة الضمير وحق قول الحقيقة : واصبح في الامكان ان يفكر الاستاذ مع تلاميذه وامامهم . ولقد كتب شارل بيغى في هذا يقول : « في ذاك الوقت ، وفي شئ من مبالغة مزدوجة ، كان الحاصلون على درجة الاجرجاسيون في الفلسفة كلهم فلاسفة ، كما هو

الشان اليوم من حيث انهم جميعا علماء اجتماع » . ولعل الميزة الكبرى التي ساعدت في رفع شأن استاذ الفلسفة اذ ذاك - ولدينا عليه مثل عظيم هو « لانيو » - ان الفيلسوف كان يجمع في جنباته بين التفكير المرتفع العظيم والاخلاق النقية الخالصة . انه هذا العصر الذي ظهرت فيه « مجلة الميتافيزيقا والاخلاق » وفهم المدرسون معنى دورهم في الحياة والمجتمع ، فصاروا دعاة لدين جديد في عصر جديد . . دين هو خليط من البروتستانتية التحررية والاخلاقية الكانطية والتحمس الديموقراطي . وكانت المرحلة بين عامي ١٨٧٥ ، ١٩١٤ زمن « الفيلسوف » القس . ولقد كتب الناقد تيبوديه يقول في هذا الصدد : « يوجد في الاتجاه الفلسفي مبدأ مشابه للاتجاه الديني ، ورغم ان فلانا قد حصل على الاجرجاسيون في الفلسفة ، ورغم انه اصبح بعد ذلك عضو برلمان ، او مديرا لمصرف ما ، تجده وقد عرف كيف يمكن ان تكون عظمة البشر ، وحياة البشر ، وعرف كيف اصبح رغم وظيفته الجديدة خادما للانسان وللعقل . . وما من شك في ان الجامعة قد نظمت امتحاناتها بحيث تجعل هذه الحال ممكنة » .

ما من شك في ان الموقف في مطلع هذا القرن كان موقفا فريدا في نوعه . لكن الامر الذي لا يزال صحيحا هو ان الفلسفة اليوم هي - على اقل تقدير - احساس ثقافة العصر بذاتها . . هذا بمعنى ان بلدا يفقد الفلسفة لابد وان يكون قد فقد الشعور بوجوده . ان تعليم الفلسفة يقدم للشبان فائدتين : اولهما انه يعلمهم كيف ينقدون (الامر الذي لا يعنى رفضا او تنديدا ، بل يعنى غربة وبحثا وفحصا وتنقيبا) . ينقدون الافكار التي يتلقونها ، والتقاليد التي تنقل او تنتقل اليهم . وثانيهما ، ومن حيث ان الرفض لا يمكن الا ان يكون منهجا لخدمة موقف ايجابي اسمى ، فالطالب يتعلم كيف يتخطى التقليد والتجديد على السواء بقصد التوصل الى حالة من الانسجام بين الفكر والعمل يزداد رسوخا شيئا فشيئا . ان التفكير الفلسفي يفترض اعدادا مزدوجا ، اعدادا ادبيا وعلميا في آن واحد . وهو اعداد ضروري لنمو العلوم وتقدمها . حقا ان التفكير الفلسفي لا يكشف عن الحقائق الجزئية ، وهو من هذه الناحية يمكن ان ينظر اليه على انه لا يقدم معرفة ما . لكن هذا لا يعنى انه تفكير ذاتي ، باى معنى تهكمى لهذه الكلمة . بل هو طريقة معينة لتفهم احوال البشرية في عمومها وفي شموليتها . . وقد لا يكون من حق هذا التفكير ان يزج بنفسه في الحقائق الجزئية التي تبحث فيها العلوم ، لكن - هذا التفكير - هو الذي يبحث في اساس كل حقيقة . . وبأسلوب كانطى ، نقول انه « ليس عملا من أعمال ملكة الذهن ، بل ملكة العقل . . » ولذا كان لا مناص منه بالنسبة الى كل فرد وكل أمة يريدان المحافظة على العقل .

المراجع

CANIVEZ (André), t. I : Essai sur la condition du professeur de philosophie jusqu'à la fin du XIXe siècle; t. II, Jules Lagneau (Belles-Lettres).

التصميم الاساسى للغلاف: أسامة العبد
الإشراف الفنى: حسن كامل

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوعة

إن أحد الأهداف الرئيسة لهذا الكتاب أنه يقدم جانباً من الخلفية المؤسسية والأكاديمية تساعد في تفسير كيف تطورت الفلسفة الفرنسية خلال القرن العشرين، فإن اعتقادي بأن النقص النسبي للوعي السائد بين الطلاب والدارسين الناطقين بالإنجليزية للنظام الأكاديمي الفرنسي، وأيضاً للدور الذي يلعبه هذا النظام في التكوين العقلي للفلاسفة الفرنسيين قد نتج عن قصور الانتباه إلى كثير من العوامل المهمة التي أثرت في الانتشار التاريخي للفلسفة في فرنسا. وهذا القصور في الانتباه يظهر بوضوح للغاية في حالات المفكرين الفرنسيين البنيويين في حقبة ما بعد 1960، بالإضافة إلى أن هذا القصور في الانتباه يُعبر عن نفسه في عدد من الوسائل والأساليب. فهناك، أولاً إحساس عام بأنه في الوقت الذي نجد فيه الكثير من هؤلاء المفكرين يستجيبون للبنيويين السابقين عليهم، نراهم يستلهمون، وعلى نحو أكثر مباشرة، فكر الفلاسفة الألمان "هوسرل"، "هيدجر"، "نيتشه"، وعلى وجه الخصوص، فلسفة "هيجل"، وإنني آمل - من خلال تناول التاريخي - للقرن العشرين أن أنهض بتصحيح هذه التصورات الخاطئة عن الفلسفة الفرنسية.